Islam in der Gesellschaft

RESEARCH

Isabell Diekmann

Muslim*innen- und Islamfeindlichkeit

Zur differenzierten Betrachtung von Vorurteilen gegenüber Menschen und Religion





Islam in der Gesellschaft

Reihe herausgegeben von

Rauf Ceylan, Institut für Islamische Theologie, Universität Osnabrück, Osnabrück, Deutschland

Naika Foroutan, Institut für Sozialwissenschaften, Humboldt-Universität zu Berlin, Berlin, Deutschland

Michael Kiefer, Institut für Islamische Theologie, Universität Osnabrück, Osnabrück, Deutschland

Andreas Zick, Institut für Konfliktforschung, Universität Bielefeld, Bielefeld, Deutschland

Die Reihe *Islam in der Gesellschaft* publiziert theoretische wie empirische Forschungsarbeiten zu einem international wie national aktuellem Gegenstand. Der Islam als heterogene und vielfältige Religion, wie aber auch kulturelle und soziale Organisationsform, ist ein bedeutsamer Bestandteil von modernen Gesellschaften. Er beeinflusst Gesellschaft, wird zum prägenden Moment und erzeugt Konflikte. Zugleich reagieren Gesellschaften auf den Islam und Menschen, die im angehören bzw. auf das, was sie unter dem Islam und Muslimen verstehen. Der Islam prägt Gesellschaft und Gesellschaft prägt Islam, weil und wenn er in Gesellschaft ist. Die damit verbundenen gesellschaftlichen Phänomene und Prozesse der Veränderungen sind nicht nur ein zentraler Aspekt der Integrations- und Migrationsforschung. Viele Studien und wissenschaftlichen Diskurse versuchen, den Islam in der Gesellschaft zu verorten und zu beschreiben. Diese Forschung soll in der Reihe *Islam in der Gesellschaft* zu Wort und Schrift kommen, sei es in Herausgeberbänden oder Monografien, in Konferenzbänden oder herausragenden Qualifikationsarbeiten.
Die Beiträge richten sich an unterschiedliche Disziplinen, die zu einer inter- wie transdisziplinären Perspektive beitragen können:

- Sozialwissenschaften, Soziologie
- Islamwissenschaft
- Integration- und Migrationsforschung
- Bildungswissenschaft
- Sozialpsychologie
- Kulturwissenschaften
- Geschichtswissenschaft und
- weitere Wissenschaften, die Forschungsbeiträge zum Thema aufweisen

Isabell Diekmann

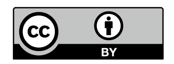
Muslim*innen- und Islamfeindlichkeit

Zur differenzierten Betrachtung von Vorurteilen gegenüber Menschen und Religion



Isabell Diekmann
Bielefeld, Deutschland

Die vorliegende Arbeit wurde im September 2021 an der Fakultät für Soziologie der Universität Bielefeld als Dissertation mit dem Titel „Good Muslims, bad Islam? Zur differenzierten Betrachtung feindlicher Einstellungen gegenüber Menschen und Religion“ eingereicht.



I acknowledge support for the publication costs by the Open Access Publication Fund of Bielefeld University and the Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG).

ISSN 2569-6203 ISSN 2569-6211 (electronic)
Islam in der Gesellschaft
ISBN 978-3-658-39064-8 ISBN 978-3-658-39065-5 (eBook)
https://doi.org/10.1007/978-3-658-39065-5

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Planung/Lektorat: Stefanie Eggert
Springer VS ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH und ist ein Teil von Springer Nature.
Die Anschrift der Gesellschaft ist: Abraham-Lincoln-Str. 46, 65189 Wiesbaden, Germany

Vorwort

Wie kommt es zur Abwertung von Gruppen? Wann werden abwertende Kategorisierungen von Personen durch die Dominanzgesellschaft bedeutsam? Welche Möglichkeiten der Reduzierung derartiger Abwertungen gibt es? Diese für kulturell diverse Gesellschaften höchst relevanten Fragen stehen in Isabell Diekmanns Studie im Mittelpunkt – und zwar am Beispiel von Feindlichkeit gegenüber Islam und Muslim*innen.

Konkret prüft die Autorin, ob es Anhaltspunkte für eine sinnvolle und notwendige Differenzierung zwischen feindlichen Einstellungen gegenüber Muslim*innen – Muslim*innenfeindlichkeit – und solchen gegenüber Islam – Islamfeindlichkeit – gibt. Ausgangspunkt ist also die mangelnde Differenzierung dieser Phänomene in der sozialwissenschaftlichen und öffentlichen Diskussion. Dabei bezieht sich der Begriff Islam auf eine Religion als Institution und Muslim*in auf Menschen.

Isabell Diekmann entwickelt die Diskussion um die Differenzierung von Muslim*innenfeindlichkeit und Islamfeindlichkeit methodisch weiter. Damit gelingt ihr erstmals ein empirischer Nachweis ihrer unterschiedlichen Bedeutung. Die Verfasserin setzt auch inhaltliche Impulse, indem sie ihre Fragestellung in die Diskussion um antimuslimischen Rassismus einordnet. Dies ist vor dem Hintergrund der Erkenntnis wichtig, dass Religion als Differenzmerkmal die Funktion von „Rasse“ einnehmen kann.

Von immenser Bedeutung ist, dass dieses Buch Anregungen für verschiedene sozialwissenschaftliche Fachrichtungen bietet. Stellvertretend sei hier nur der Verweis auf überlappende Kategorisierungen genannt. Diese stimmen mit Einsichten überein, die leicht mit Georg Simmels Konzept der „Kreuzung sozialer Kreise“ und die „overlapping ties“ in der Politikwissenschaft verbunden werden

können. Die vorliegende Studie lässt sich somit als gelungenes und nachahmenswertes Beispiel dafür lesen, wie klassische Konzepte mit Hilfe eines innovativen Designs auf eine Konfliktlinie der Gegenwart angewendet werden können. Denn überlappende Kommunikationsnetzwerke lassen sich im Anschluss an Émile Durkheim als Elemente sozialen Zusammenhalts im Kontext von gesellschaftlichen Konflikten fassen. Dadurch setzt Isabell Diekmann Impulse sowohl für die wissenschaftliche Diskussion um Abwertungsprozesse als auch für die damit verbundene praktische Politik und die Präventionsarbeit.

Bielefeld
im Juni 2022

Thomas Faist

Danksagung

Dass diese Dissertation schlussendlich so aussieht, wie sie aussieht, verdanke ich einer Reihe von Menschen, die mich in den letzten Jahren inspiriert, unterstützt und bestärkt, aber auch – und das ist nicht minder wertvoll – zu einer kritischen Auseinandersetzung mit der eigenen Arbeit angeregt haben.

Danken möchte ich zuallererst Thomas Faist – dafür, dass Du mich in den letzten Jahren auf unterschiedlichste Art und Weise unterstützt und mir immer wieder neue Impulse gegeben hast, aber gleichzeitig dazu beigetragen hast, dass ich mein Ziel und meinen roten Faden nie aus den Augen verloren habe. Danken möchte ich auch Andreas Zick für die Übernahme der Zweitbetreuung, den konstruktiven Austausch und Deinen Support sowie Floris Biskamp, Jost Reinecke und Fatih Uenal für anregende Gespräche und wichtiges Feedback zu zentralen Argumenten und dem methodischen Vorgehen in meiner Arbeit.

Mein Dank gilt außerdem Christoph Gesigora, Deniz Greschner, Sandra Grüter, Olga Janzen, Mona Jeran, Kristoffer Klement, Araththy Logeswaran, Sandra Siewert und Anica Waldendorf sowie der Research Class *Transnational Studies* (und hier ganz besonders meiner Peergroup Lisa Bonfert, Sandra Holtgreve und Natalya Kashkovskaya), die mir in verschiedenen Stadien meiner Arbeit wertvolle Rückmeldungen zum Fragebogen, zu Texten, Ideen und Ergebnissen gegeben haben. Danke für Eure kritischen Fragen, hilfreichen Kommentare und das Empowerment. Und danke für Eure Zeit!

Dank vielfältiger institutioneller Anbindungen profitiert diese Arbeit zudem von den interdisziplinären Perspektiven zahlreicher Expert*innen, für die ich sehr dankbar bin. Besonders hervorheben möchte ich das *Center on Migration, Citizenship and Development*/die AG *Soziologie der Transnationalisierung* (COMCAD, Universität Bielefeld), das *Institut für Migrationsforschung und Interkulturelle Studien* (IMIS, Universität Osnabrück), das *Institut für Interdisziplinäre*

Konflikt- und Gewaltforschung (IKG, Universität Bielefeld), das *Institut für Islamische Theologie* (IIT, Universität Osnabrück) und selbstverständlich die *Bielefeld Graduate School in History and Sociology* (BGHS, Universität Bielefeld). Danke für die Möglichkeiten des (in)formellen Austauschs im Rahmen von Kolloquien, Fachtagungen und Foren.

Schließlich danke ich meiner Familie und meinen Freund*innen. Danke, dass ich immer auf Euch zählen kann und Ihr mich auf diesem Weg unterstützt habt. Ein soziales Umfeld wie Euch zu haben, ist für mich von unschätzbarem Wert. Der größte Dank geht an Leo. Ich werde an dieser Stelle kaum die richtigen Worte finden, um auszudrücken, wie dankbar ich für Dich bin. Daher kurz und knapp: für einfach alles – DANKE!

Inhaltsverzeichnis

Abbildungsverzeichnis

Tabellenverzeichnis



1 Einführung

> „A concept comes of age in academia when, even while being scrutinized, it functions as an organizing principle for scholarship and research, especially if different disciplines converge upon it and if the interest taken in it is not merely 'academic': in other words, if its content is motivated by circumstances in the 'real world'. Regrettably, […] recent circumstances have indeed carved out a niche for the concept of Islamophobia." (Klug 2012: 666).

Spätestens seit dem 11. September 2001 sind Vorurteile gegenüber Muslim*innen und dem Islam in Deutschland und anderen Teilen der Welt weit verbreitet. 2018/19 zeigte knapp ein Fünftel der nicht-muslimischen Bevölkerung in Deutschland offen eine muslim*innenfeindliche Einstellung (vgl. Zick et al. 2019: 80). Den Islam empfindet mehr als die Hälfte (51 Prozent) der Nicht-Muslim*innen als eher oder sehr bedrohlich (vgl. Hafez & Schmidt 2015: 18). Oftmals verbleibt die Feindlichkeit nicht auf Ebene der Einstellungen, sondern nimmt konkrete Formen der Diskriminierung und Gewalt an. Dies äußert sich beispielsweise in Form systematischer Benachteiligungen von kopftuchtragenden Frauen auf dem Arbeitsmarkt (vgl. Weichselbaumer 2020) oder in über 600 Angriffen auf Moscheen, die alleine zwischen 2014 und 2019 in Deutschland registriert wurden.[1]

Obwohl Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit in der „real world" (Klug 2012: 666) weit verbreitet sind und Wissenschaftler*innen es sich in den letzten 20 Jahren verstärkt zur Aufgabe gemacht haben, die beschriebenen Entwicklungen zu untersuchen und den Phänomenbereich zu beschreiben, stellt sich die Frage, inwiefern die Forschung und konzeptionelle Arbeit zu *Islamophobia* nach wie vor in den Kinderschuhen steckt. Wenngleich sich mittlerweile

[1] Vgl. https://www.islamiq.de/2020/06/18/meldestelle-registriert-141-angriffe-auf-moscheen/ (Stand: 17.09.2020).

I. Diekmann, *Muslim*innen- und Islamfeindlichkeit*, Islam in der Gesellschaft,
https://doi.org/10.1007/978-3-658-39065-5_1

ein eigenständiger Forschungsbereich mit Anknüpfungspunkten an viele unterschiedliche Disziplinen etabliert hat, mangelt es dennoch oftmals an adäquaten Termini und trennscharfen Konzepten (vgl. u. a. Pfahl-Traughber 2012). *Eine* Unschärfe soll in dieser Arbeit besonders unter die Lupe genommen werden. Es geht um die nicht immer eindeutige Benennung der Betroffenen von Abwertung: Richten sich feindliche Einstellungen gegen Menschen mit tatsächlichem oder zugeschriebenem muslimischen Glauben oder gegen die Religion des Islams? Terminologien, Definitionen und Items auf manifester Ebene sind in der Praxis mit Blick auf die Adressat*innen von Abwertung nicht zwingend kongruent; stattdessen scheinen die Begriffe *Islam* und *Muslim*innen* in der Forschung zu Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit nicht selten austauschbar zu sein oder aber in scheinbar unauflösbarer Verbindung zueinander konstruiert zu werden. Die vorliegende Arbeit setzt an eben diesem Punkt an und widmet sich der Untersuchung einer potentiell notwendigen Differenzierung von *Islam*feindlichkeit, verstanden als feindliche Einstellungen gegenüber der Religion des Islams, und *Muslim*innen*feindlichkeit, verstanden als feindliche Einstellungen gegenüber Menschen muslimischen Glaubens oder als solche Gelesene.

Es geht in dieser Arbeit folglich um den bisher wenig differenzierten, oftmals unkritisch übernommenen Umgang mit den Konzepten Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit, die nicht selten in einen Topf geworfen werden, obwohl semantisch bereits unterschiedliche Adressat*innen von Abwertung erkennbar sind. Bevor die Problemstellung der Arbeit weiter expliziert und konkretisiert wird, folgen zunächst drei Unterkapitel mit kontextualisierender Funktion. Diese Unterkapitel beleuchten den gesellschaftlichen Kontext, aus dem heraus Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit in Deutschland untersucht werden, schlagen Brücken zwischen gesellschaftlichen Zuständen, politischen Debatten und der wissenschaftlichen Erfassung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit. Kurz: Sie unterstreichen die gesellschaftliche Relevanz dieser Arbeit. Eine Zuspitzung der Problemstellung erfolgt auf Basis dieser Kontextualisierung in Abschn. 1.4.

1.1 Islam und Muslim*innen in Deutschland: Pluralität statt Homogenisierung

Wie viele Muslim*innen leben eigentlich in Deutschland?[2] Diese Frage ist maximal näherungsweise zu beantworten, da sich zum einen die Frage stellt, wer

[2] Die vorliegende Studie fokussiert in erster Linie Muslim*innen in Deutschland und bewegt sich damit in einem nationalstaatlichen Rahmen. Den Nationalstaat in der Forschung automatisch als relevanten Bezugsrahmen zu setzen und gleichzeitig als natürlich gegebene Entität

überhaupt Muslim*in ist – einen „rituellen Aufnahmeakt vergleichbar der christlichen Taufe“ gibt es im Islam nicht (Rohe 2017: 75) – und zum anderen die Religionszugehörigkeit mit Ausnahme der großen christlichen Kirchen in Deutschland nicht offiziell erfasst wird. Die vorliegenden Zahlen beruhen daher auf Schätzungen; genaue aktuelle Zahlen sind nicht verfügbar. Das Bundesamt für Migration und Flüchtlinge schätzt die Anzahl der in Deutschland lebenden Muslim*innen im Jahr 2015 auf 4,4 bis 4,7 Millionen, was einem Anteil an der Gesamtbevölkerung von 5,4 bis 5,7 Prozent entspricht (vgl. Stichs 2016: 29). Pfündel et al. (2021) kommen in ihrer Hochrechnung für das Jahr 2019 auf 5,3 bis 5,6 Millionen Muslim*innen in Deutschland (vgl. Pfündel et al. 2021: 37).[3] Zum Vergleich: Im Jahr 2019 lebten in Deutschland 22,6 Millionen Katholik*innen (vgl. Deutsche Bischofskonferenz 2020) und 20,7 Millionen Protestant*innen (vgl. Evangelische Kirche in Deutschland 2020). Das entspricht etwa 27,2 respektive 24,9 Prozent der Bevölkerung. Mehr als die Hälfte der Bevölkerung ist damit – zumindest qua formaler Mitgliedschaft – christlichen Glaubens. Die Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland e. V. beziffert die Mitglieder in jüdischen Gemeinden und Landesverbänden für das Jahr 2020 auf etwa 93.700 (vgl. Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland e. V. 2021). Die Zahl der Konfessionslosen wird für 2019 mit 32,3 Millionen angegeben, was einem Anteil von 38,8 Prozent der Gesamtbevölkerung entspricht (vgl. Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland 2020).

Innerhalb Deutschlands gibt es mit Blick auf die Religionszugehörigkeit der Bevölkerung große Unterschiede: Während der Anteil an Muslim*innen in westdeutschen Bundesländern zwischen 3 Prozent (Niedersachsen, Saarland,

---

zu behandeln (methodologischer Nationalismus, vgl. Faist 2012), ist nicht immer unproblematisch, da nicht automatisch eine Kongruenz von Staat und Gesellschaft angenommen werden kann und andere mögliche Untersuchungseinheiten schnell übersehen werden können (vgl. ebd. 2020). Deutschland als Bezugsrahmen zu wählen, hat in dieser Arbeit jedoch gute Gründe. Für die Einstellungen gegenüber Muslim*innen und dem Islam relevante Aspekte, wie etwa mediale Diskurse und die Repräsentanz von Muslim*innen, das Verhältnis von Staat und Kirche sowie – oftmals eng mit Muslim*innen verbunden – spezifische Migrationshistorien und Integrationspolitiken, stehen in engem Zusammenhang mit dem Nationalstaat. Zudem nutzt der Großteil der Studien, auf die in dieser Arbeit Bezug genommen wird, einen nationalstaatlichen Rahmen. Aus Gründen der Vergleichbarkeit, die in der quantitativen Forschung nicht zu vernachlässigen ist, bietet sich ein identischer Bezugsrahmen an. Hinzu kommen forschungspraktische Gründe, wie etwa die Durchführung der Befragung auf Deutsch, die eine Ausweitung der Forschung außerhalb des deutschsprachigen Raums erheblich erschweren und die zur Verfügung stehenden Ressourcen übersteigen würden.

[3] Grundlage für entsprechende Schätzungen und Hochrechnungen bilden Muslim*innen mit sogenanntem Migrationshintergrund (zur Problematik des Konzepts Migrationshintergrund vgl. Diekmann 2020c).

Schleswig–Holstein) und 10 Prozent (Bremen) schwankt (Statista 2011), liegt er in Sachsen schätzungsweise bei lediglich 0,48 Prozent (vgl. Hakenberg & Klemm 2016: 16). 2019/20 lebten etwa 32 Prozent der Muslim*innen in Nordrhein-Westfalen und weitere 29 Prozent in Bayern und Baden-Württemberg. Nur 3,5 Prozent der Muslim*innen in Deutschland lebten 2019/20 in den ostdeutschen Bundesländern – Berlin ausgenommen (vgl. Pfündel et al. 2021: 52).

Muslim*innen in Deutschland ausschließlich unter quantitativen Gesichtspunkten zu betrachten, ist letztendlich jedoch nur bedingt erkenntnisbringend, da der „Binnenpluralismus" (Rohe 2017: 76) innerhalb des Islams und muslimischer Lebenswelten unsichtbar bleibt. Selbstverständlich gibt es weder *den einen* Islam noch *die* Muslim*innen im Sinne einer homogenen Gruppe. Die Formulierung *der (eine) Islam* ist irreführend und pauschalisierend. Diese Homogenisierung wird nicht zuletzt im Begriff *Islamfeindlichkeit* reproduziert, denn wo im Fall von *Muslim*innenfeindlichkeit* immerhin noch der Plural verwendet werden kann – auch wenn dies nicht immer der Fall ist: Stichwort *Muslimfeindlichkeit* – suggeriert der Begriff *Islamfeindlichkeit,* es gebe lediglich *den einen* Islam. Auch Begriffen wie *Islamophobia* wird vorgeworfen „to obscure diversity" (Halliday 1999: 898). Tatsächlich gibt es eine Vielzahl unterschiedlicher Glaubenslehren und Auslegungen und *der* Islam kann in der Praxis unterschiedlich ausgelebt werden.

Auch die Gruppe der Muslim*innen ist in vielerlei Hinsicht äußerst heterogen. So gibt es in Deutschland Muslim*innen mit und ohne (eigene oder familiäre) Migrationserfahrungen. Etwa 45 Prozent der in Deutschland lebenden Muslim*innen aus muslimisch geprägten Herkunftsländern hat einen türkischen Migrationshintergrund. Weitere 1.050.000 Muslim*innen in Deutschland stammen aus dem Nahen Osten oder sind Nachfahr*innen von Migrant*innen aus dieser Region. Das entspricht gut 19 Prozent aller Muslim*innen mit Migrationshintergrund in Deutschland. Die drittstärkste Gruppe (schätzungsweise 1.046.000, also ebenfalls gut 19 Prozent) bilden Muslim*innen mit eigenen oder familiären Wurzeln in Südosteuropa (vgl. Pfündel et al. 2021: 42). Auch die Motivationen, nach Deutschland zu kommen, sind vielfältig unter den migrierten Muslim*innen. Muslim*innen aus der Türkei und Nordafrika geben beispielsweise als häufigsten Einwanderungsgrund die Miteinreise mit der Familie bzw. den Familiennachzug an, während Muslim*innen aus Afrika (Nordafrika ausgenommen), dem Mittleren und Nahen Osten sowie Südosteuropa als häufigsten Grund Flucht/Asyl bzw. Krieg/Verfolgung nennen (vgl. Haug et al. 2009: 123; Pfündel et al. 2021: 68). Mit den unterschiedlichen Herkunftsländern muslimischer Migrant*innen geht außerdem eine sprachliche Vielfalt innerhalb dieser Gruppe einher.

Unabhängig von migrationsbezogenen Heterogenitäten sind auch die einzelnen Glaubensrichtungen sehr divers. In Deutschland bezeichnen sich – um nur die drei größten Gruppen zu nennen – knapp 74 Prozent der Muslim*innen[4] als sunnitisch, knapp 8 Prozent als alevitisch und 4 Prozent als schiitisch (vgl. Pfündel et al. 2021: 47). Auch die selbstberichtete Religiosität variiert innerhalb der Gruppe der Muslim*innen mit Migrationshintergrund: 5,3 Prozent geben an, gar nicht gläubig zu sein, 13,3 Prozent bezeichnen sich als eher nicht gläubig, 52,8 Prozent als eher gläubig und 28,7 Prozent als sehr stark gläubig, wobei mehr Frauen als Männer und mehr sunnitische als schiitische und alevitische Muslim*innen von sich sagen, sehr stark gläubig zu sein und insbesondere Muslim*innen aus dem Iran verstärkt angeben, gar nicht gläubig zu sein (vgl. Haug et al. 2009: 141; Pfündel et al. 2021: 83–86). Selbstverständlich gibt es, wie in anderen gesellschaftlichen Gruppen auch, zahlreiche weitere Differenzlinien innerhalb der Gruppe der Muslim*innen (zu Mehrfachzugehörigkeiten und parallelen Kategorisierungen vgl. auch Abschn. 2.3.2). Das können, um exemplarisch nur einige Heterogenitätsmarker zu nennen, Merkmale wie Alter und Geschlecht, Einstellungen und Orientierungen sowie individuelle Kompetenzen und Qualifikationen sein (vgl. Diewald & Faist 2011: 95). Das Sprechen über *die* Muslim*innen ist folglich verkürzt und meint eine überaus diverse Gruppe von Menschen, die sich als Muslim*innen bezeichnen oder von anderen als Muslim*innen gelesen und/oder adressiert werden.

Sowohl das Narrativ eines einzigen Islams als auch eine Reduzierung auf die Religionszugehörigkeit als einzige Identifikationsquelle für Muslim*innen ist jedoch ein wiederkehrendes Motiv in aktuellen Diskursen:

> „Zentrales Motiv aktueller Islam-Diskurse ist die Konstruktion *des* Islams als monolithisches, starres Gebilde und die Subsumierung vielfältigster Sprachen, Glaubensrichtungen und sozialer Strukturen unter den Begriff ‚islamisch'. Damit wird eine diversifizierte Fülle an Wissen, Lebensentwürfen und Identitäten homogenisiert und versucht, diese mit einem einzigen Konzept zu fassen. Unterschiede bezüglich Herkunft, Geschlecht, Klasse, Alter, politischer Einstellung, sozio-ökonomischer Verhältnisse oder dem jeweiligen Grad der Religiosität werden verschleiert, deren Aus- und Wechselwirkungen negiert und zugunsten der alles erklärenden Konstante Islam als religiöse Zuschreibung ausgeblendet. […] In Anbetracht der Komplexität und des Facettenreichtums muslimischer Identitäten, Lebensentwürfe und Kulturen erscheint

[4] Grundlage dieser Daten sind hier allerdings erneut Muslim*innen mit sogenanntem Migrationshintergrund aus 23 berücksichtigten muslimisch geprägten Herkunftsländern. Die Datengrundlage zu Muslim*innen in Deutschland ist eng verwoben mit Migration, was sich nicht zuletzt daran zeigt, dass entsprechende Studien zumeist vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge stammen.

> *der* Islam als primäres Erkennungsmerkmal mehr als fragwürdig." (Merz 2015: 372; Herv. i. Orig.).

In dieser Arbeit findet sich nichtsdestotrotz immer wieder die Gegenüberstellungen von *den* Muslim*innen und *dem* Islam. Durch den Fokus auf eine Differenzierung zwischen *Islam*feindlichkeit einerseits und *Muslim*innen*feindlichkeit andererseits lässt sich ein solcher Sprachgebrauch kaum vermeiden. Zu Beginn sei daher direkt festgehalten, dass sich sowohl hinter *dem* Islam als auch hinter *den* Muslim*innen weder ein monolithischer Block noch eine homogene Gruppe an Menschen verbirgt. Vielmehr ist diese Formulierung der Akzentuierung der Unterschiede zwischen Vorbehalten gegenüber einer *Religion* auf der einen Seite und *Menschen,* die dieser Religion angehören oder denen eine Zugehörigkeit zu dieser Religion zugeschrieben wird, auf der anderen Seite geschuldet.[5]

1.2 Islam, Muslim*innen und Zugehörigkeit: politische Aushandlungsprozesse

Es ist zum einen deutlich geworden, dass Muslim*innen in Deutschland eine vergleichsweise kleine, wenn auch überaus heterogene Gruppe darstellen, und zum anderen, dass ihre Geschichte eng mit der Migrationshistorie in Deutschland verknüpft ist. Dass der Islam nicht in derselben Form wie etwa die katholische oder evangelische Kirche in der deutschen Gesellschaft etabliert ist, offenbart sich unter anderem in einer regelmäßig stattfindenden politischen Debatte um Zugehörigkeit. Die wiederkehrenden Aushandlungsprozesse zeigen, dass es kontinuierlich Versuche gibt, Personen muslimischen Glaubens eine Zugehörigkeit zu Deutschland abzusprechen, zu verweigern oder diese zumindest zur Diskussion zu stellen. Dies geht nicht selten so weit, dass Muslim*innen Deutschen gegenübergestellt werden, etwa wenn Focus Online titelt „Vorurteile gegen Muslime – Umfrage zeigt: Wir Deutschen sind viel rassistischer, als wir uns eingestehen"[6] oder „Finanzminister Schäuble sicher: Deutsche können viel von

---

[5] Generalisierungen und Homogenisierungen als wichtige Mechanismen im Zusammenhang mit Vorurteilen und Rassismus und die Rolle von Mehrfachidentitäten werden in den Kapiteln 2 und 3 ausführlicher thematisiert.

[6] Vgl. https://www.focus.de/politik/videos/vorurteile-gegen-muslime-umfrage-zeigt-wir-deutschen-sind-viel-rassistischer-als-wir-uns-eingestehen_id_5948157.html (Stand: 20.08.2021).

Muslimen lernen".[7] Dadurch wird suggeriert, Muslim*innen bildeten den trennscharfen Gegenpart zu (,uns') Deutschen. Die Kontrastierung zweier Gruppen auf Basis ungleicher Merkmale (Religionszugehörigkeit vs. Staatsangehörigkeit) ist jedoch nicht adäquat und für einen direkten Vergleich ungeeignet bzw. wenig sinnvoll. Darüber hinaus sind die gewählten Kategorien nicht disjunkt: Schnittmengen der beiden Kategorien werden bei der Gegenüberstellung von Deutschen und Muslim*innen vollständig ausgeblendet. Die Existenz multipler Identitäten, in diesem Fall deutscher Muslim*innen, wird im Rahmen dieser Rhetorik bestenfalls ignoriert, schlimmstenfalls negiert. Es wird suggeriert, die Zugehörigkeit zur einen Gruppe schließe die Zugehörigkeit zur anderen Gruppe aus, Menschen könnten nicht Teil beider Gruppen sein. Deutsche Muslim*innen müssten sich demnach entscheiden: Sind sie Deutsche oder sind sie Muslim*innen? Damit werden Kategorisierungen entlang der Religionszugehörigkeit und/oder Staatsangehörigkeit vorgenommen, die zu ,Wir vs. die Anderen'-Konstruktionen führen und Unterschiede statt Gemeinsamkeiten betonen. Muslim*innen werden – erneut – als homogene Gruppe gezeichnet, deren Identität sich einzig und allein aus ihrer Religionszugehörigkeit ergibt.

Auf politischer Ebene – sei es durch Wolfgang Schäuble im Jahr 2006 bei der Eröffnungsrede der ersten Deutschen Islam Konferenz, Christian Wulff vier Jahre später in seiner Rede zum 20. Jahrestag der deutschen Einheit oder Angela Merkel im Jahr 2015 bei einer Pressekonferenz mit dem damaligen türkischen Ministerpräsidenten Ahmet Davutoğlu – erlangte der Satz „Der Islam gehört zu Deutschland" Popularität.

Während die genannten Politiker*innen die Zugehörigkeit des Islams zu Deutschland betonten, differenzierte Ex-Bundespräsident Joachim Gauck in einem Interview im Jahr 2012 deutlich zwischen Islam und Muslim*innen:

> „Ich hätte einfach gesagt, die Muslime, die hier leben, gehören zu Deutschland. Ich habe in meiner Antrittsrede von der Gemeinsamkeit der Verschiedenen gesprochen. Dahinter steckt eine Vorstellung von Beheimatung nicht durch Geburt, sondern der Bejahung des Ortes und der Normen, die an diesem Ort gelten. Jeder, der hierhergekommen ist und nicht nur Steuern bezahlt, sondern auch hier gerne ist, auch weil er hier Rechte und Freiheiten hat, die er dort, wo er herkommt, nicht hat, der gehört zu uns, solange er diese Grundlagen nicht negiert. Deshalb sind Ein-Satz-Formulierungen über Zugehörigkeit immer problematisch, erst recht, wenn es um so heikle Dinge geht wie Religion. Da kann ich diejenigen eben auch verstehen, die fragen: Wo hat denn der Islam dieses Europa geprägt, hat er die Aufklärung erlebt,

[7] Vgl. https://www.focus.de/politik/videos/schaeuble-ueber-muslime-finanzminister-sieht-im-islam-eine-chance_id_7178186.html (Stand: 20.08.2021).

> gar eine Reformation? Dafür habe ich Verständnis, solange das keinen rassistischen Unterton hat.“[8]

Aus dieser Argumentation heraus erfährt der Satz „Der Islam gehört zu Deutschland“ durch Joachim Gauck eine Reformulierung und damit einen neuen Fokus: „Die hier lebenden Muslim*innen gehören zu Deutschland.“ Im Zusammenhang mit einer Zugehörigkeitsdebatte wird somit zwischen Religion und Menschen unterschieden.

Im März 2018 nimmt Horst Seehofer, zu dieser Zeit Innenminister Deutschlands, die Debatte wieder auf und betont in einem Interview, der Islam gehöre nicht zu Deutschland. Dabei beruft er sich auf eine christliche Prägung Deutschlands und meint damit den „freie[n] Sonntag, kirchliche Feiertage und Rituale, wie Ostern, Pfingsten und Weihnachten.“ Der CSU-Politiker ergänzt jedoch schließlich: „Die bei uns lebenden Muslime gehören aber selbstverständlich zu Deutschland.“[9] Auch Horst Seehofer differenziert zwischen dem Islam als Religion und Muslim*innen als Menschen, verschärft die Debatte jedoch durch eine explizite Zugehörigkeit der einen (Muslim*innen) und einen Ausschluss des anderen (Islam). Zur Eröffnung der vierten deutschen Islamkonferenz im November 2018 betonte Seehofer abermals die Zugehörigkeit von Muslim*innen zu Deutschland, ohne explizit auf eine (Nicht-)Zugehörigkeit des Islams zu Deutschland einzugehen.[10] Saif (2019) sieht einen Grund für eine derartige Differenzierung zwischen Islam und Muslim*innen in geringeren negativen Konnotationen mit dem Begriff *Muslim*innen* verglichen mit dem Begriff *Islam* und einer daraus resultierenden größeren Akzeptanz für Muslim*innen als für den Islam (vgl. Saif 2019: 177). Den Begriff der Muslim*innen sieht er in vielen Kontexten neutral konnotiert und begründet dies damit, „dass es sich bei den Muslimen um eine konkrete Gruppe von Menschen handelt, wobei es bei anderen Ausdrücken wie *Islam* oder *Islamismus* um abstrakte Begriffe geht“ (ebd.; Herv. i. Orig.).

Armin Laschet, zu diesem Zeitpunkt Ministerpräsident von Nordrhein-Westfalen, differenziert wenig später im Mai 2018 zwar auch zwischen Islam und Muslim*innen, betont jedoch anlässlich der Eröffnung der Yunus-Emre-Moschee

[8] Vgl. https://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Joachim-Gauck/Interviews/2012/05/120531-Zeit-Interview.html (Stand: 02.06.2021).

[9] Vgl. https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/horst-seehofer-islam-gehoert-doch-nicht-zu-deutschland-15496891.html (Stand: 20.08.2021).

[10] Vgl. https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/reden/DE/2018/11/rede-dik-20181128.html (Stand: 20.08.2021).

in Aachen zumindest für Nordrhein-Westfalen die Zugehörigkeit sowohl der Religion selbst als auch der Menschengruppe, die entlang dieser Religion konstruiert wird: „Der Islam gehört zu Nordrhein-Westfalen, und die 1,5 Millionen Muslime sind selbstverständlich Teil unserer Gesellschaft.“[11] Fraglich ist, wen Laschet inkludiert, wenn er von „unserer Gesellschaft“ spricht.

All jene Beispiele machen zweierlei deutlich: 1. Die Zugehörigkeit des Islams und von Muslim*innen zu Deutschland scheint im politischen Diskurs keineswegs eine feststehende Tatsache zu sein, sondern lediglich Auslegungssache, flexibel handhabbar. Zumindest aber scheint es einen Verhandlungsspielraum zu geben. Selbst im Fall ausgedrückter Zugehörigkeit des Islams zu Deutschland stellt sich die Frage, wieso diese immer wieder unterstrichen werden muss, während das Christentum ohne explizite Zugehörigkeitsbekundungen ein fester Bestandteil Deutschlands sein kann. Hier bedarf es offensichtlich einer besonderen Betonung der Zugehörigkeit zu Deutschland, was darauf schließen lässt, dass das Fundament des Islams in Deutschland wackeliger ist als das des Christentums und es in der Folge immer wieder zu Verhandlungen über Zugehörigkeiten kommt. 2. Auf politischer Ebene findet immer wieder eine Differenzierung zwischen der Religion des Islams und Menschen muslimischen Glaubens statt. An den einzelnen Argumentationsgängen im Rahmen der Kategorie ‚Zugehörigkeit‘ wird deutlich, wo von Seiten der Politiker*innen Differenzlinien gezogen werden.

Im Zuge der Debatten um die (Nicht-)Zugehörigkeit von Islam und Muslim*innen zu Deutschland wird die Separierung der Religion von ihren Anhänger*innen durch verschiedene Politiker*innen normalisiert. Diese Debatten zeigen exemplarisch, wie in der politischen Praxis explizit zwischen Islam und Muslim*innen unterschieden wird.[12] Durch den thematischen Fokus auf (Nicht-)Zugehörigkeit ist nicht auszuschließen, dass entsprechende Narrative die Haltung der nicht-muslimischen Bevölkerung gegenüber dem Islam und gegenüber Muslim*innen beeinflussen und eine derartige Differenzierung (un)bewusst übernommen wird. Vielmehr ist davon auszugehen, dass die durch Politiker*innen vorgenommene Unterscheidung von Islam und Muslim*innen im Kontext von Zugehörigkeit Folgen für die Wahrnehmung von Islam und Muslim*innen durch die nicht-muslimische Bevölkerung haben. Politik ist im Zusammenhang mit der Prägung von Wahrnehmung sicherlich nur ein Bereich unter vielen, der hier

[11] Vgl. https://rp-online.de/nrw/panorama/armin-laschet-bei-ditib-moschee-in-aachen-islam-gehoert-zu-nrw_aid-22603187 (Stand: 20.08.2021).

[12] Dass es weitere Mechanismen gibt, bei denen implizit zwischen Islam und Muslim*innen unterschieden wird und die möglicherweise zu unterschiedlichen Bildern derselben führen, wird unter anderem in Abschn. 2.5.2 im Zusammenhang mit der medialen Darstellung von Islam und Muslim*innen deutlich.

exemplarisch elaboriert wurde. Weitere denkbare Einflussgrößen, wie etwa persönliche Kontakte oder die mediale Darstellung von Islam und Muslim*innen, werden im Verlauf der Arbeit expliziert. Das Beispiel aus der Politik offenbart jedoch, dass in gesellschaftlich relevanten Bereichen Narrative beobachtet werden können, mit denen bestimmte Unterscheidungen einhergehen, die in Ermangelung nuancierter Messinstrumente in der Wissenschaft noch nicht abgebildet werden (können). Möglicherweise muss die Wissenschaft hier also nachjustieren, um soziale Probleme adäquat beschreiben und erfassen zu können.

1.3 Muslim*innenfeindlichkeit als spezifische Facette Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit

Nicht nur Aushandlungsprozesse um die (Nicht-)Zugehörigkeit von Islam und Muslim*innen zu Deutschland, sondern auch die wissenschaftliche Beschäftigung mit feindlichen Einstellungen der nicht-muslimischen Bevölkerung gegenüber Muslim*innen und dem Islam hat mit Beginn des 21. Jahrhunderts zugenommen.[13] Die vielfach rezipierte Langzeitstudie zur Gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit (GMF) am Institut für Interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung an der Universität Bielefeld untersuchte in zehn Wellen zwischen 2002 und 2011 jährlich Einstellungsmuster in der deutschen Bevölkerung. Die GMF-Studie war eine der ersten, in welcher auch feindliche Einstellungen gegenüber Muslim*innen Berücksichtigung fanden. Wilhelm Heitmeyer, der den Begriff der Gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit maßgeblich prägte, versteht unter GMF folgendes:

> „Menschenfeindlichkeit meint kein individuelles Feindschaftsverhältnis zu einem anderen Menschen, sondern bezieht sich auf Gruppen. Werden Personen aufgrund ihrer gewählten oder zugewiesenen Gruppenzugehörigkeit als ungleichwertig markiert und feindseligen Mentalitäten der Abwertung, Ausgrenzung etc. ausgesetzt, dann sprechen wir von Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit, so daß [sic!] die Würde der betroffenen Menschen antastbar wird oder zerstört werden kann.“ (Heitmeyer 2003a: 14).

[13] Dass seit Beginn des 21. Jahrhunderts entsprechende Aushandlungsprozesse überhaupt stattfinden und dass das wissenschaftliche Interesse an Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit steigt, kann als Zeichen gelingender Integration gewertet werden (vgl. El-Mafaalani 2018). Wo Muslim*innen als Gruppe vorher nahezu unsichtbar waren (vgl. Abschn. 3.1), entstehen nun Diskussionen und Rechte werden (selbstbewusster als zuvor) eingefordert. Es ist mitnichten so, dass Zugehörigkeiten vorher eindeutig gegeben waren und Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit nicht existierten.

Zentral ist in diesem Konzept die Abwertung von Personen aufgrund von tatsächlichen, vermuteten oder zugeschriebenen Gruppenzugehörigkeiten. Im Rahmen der GMF-Studien wurden sowohl Ausmaße feindlicher Einstellungen gegenüber Gruppen(mitgliedern) und Veränderungen dieser Einstellungen über den Zeitverlauf als auch Zusammenhänge zwischen den einzelnen Facetten Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit erforscht (vgl. ebd.: 17). Den einzelnen Facetten liegt ein gemeinsamer Kern – eine Ideologie der Ungleichwertigkeit – zugrunde, weshalb die Autor*innen hier von einem *Syndrom* Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit sprechen. Tatsächlich zeigte sich, dass die einzelnen Facetten miteinander korrelieren und daher nicht unabhängig voneinander, sondern als Elemente eines übergeordneten Konstrukts zu verstehen sind (vgl. Heitmeyer 2002a: 22).

Im Rahmen des Projekts wurden zunächst sechs unterschiedliche Facetten Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit untersucht (Rassismus, Fremdenfeindlichkeit, Antisemitismus, Heterophobie[14], Etabliertenvorrechte und Sexismus). Im weiteren Verlauf der Studie wurden darüber hinaus zusätzliche Facetten berücksichtigt (Homophobie, Abwertung von Obdachlosen, Abwertung von Behinderten, Abwertung von Langzeitarbeitslosen sowie Islamophobie/Islamfeindlichkeit). Die grundlegende und mittlerweile hinreichend empirisch gesicherte Annahme, dass das Auftreten einzelner Facetten mit dem Auftreten anderer Facetten korreliert, bedeutet, dass durch den gemeinsamen Kern – die Ideologie der Ungleichwertigkeit – Menschen, die beispielsweise Muslim*innen abwerten, auch dazu neigen, langzeitarbeitslose oder homosexuelle Menschen abzuwerten.

Die Idee der Gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit wurde nach Beendigung des Projekts in die Mitte-Studien der Friedrich-Ebert-Stiftung aufgenommen, die primär rechtsextreme Einstellungen in Deutschland messen. Seit 2014 kooperiert die Friedrich-Ebert-Stiftung mit dem Institut für Interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung und gibt zweijährlich eine neue, repräsentative Mitte-Studie heraus. In der Mitte-Studie 2018/19 wurden 13 Facetten Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit erfasst: Rassismus, Fremdenfeindlichkeit, Antisemitismus, Muslim*innenfeindlichkeit, Abwertung von Sinti*zze und Rom*nja, Abwertung asylsuchender Menschen, Sexismus, Abwertung homosexueller Menschen, Abwertung von Trans*Menschen, Abwertung wohnungsloser

[14] Heterophobie meint „die auf Angst basierende Abwertung all jener, die Gruppen angehören, die von der ‚Norm' abweichen." (Heitmeyer 2002a: 20). Damit sind neben homosexuellen, behinderten oder obdachlosen Menschen auch Muslim*innen gemeint.

Menschen, Abwertung langzeitarbeitsloser Menschen, Abwertung von Menschen mit Behinderung[15] und Etabliertenvorrechte (vgl. Zick et al. 2019: 58).

Muslim*innenfeindlichkeit[16] ist eine der Facetten Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit. Während Muslim*innenfeindlichkeit („Islamphobie") sich im ersten Erhebungsjahr noch durch eine relativ geringe Korrelation mit den anderen Facetten auszeichnete (vgl. Heitmeyer 2002a: 25), zeigte sich zu späteren Zeitpunkten und nach veränderter Operationalisierung, die zwischen dem Erhebungsjahr 2003 und dem Erhebungsjahr 2018/19 konstant blieb, dass Muslim*innenfeindlichkeit sehr wohl mit den anderen Facetten der Gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit korreliert. Zuletzt ließ sich ein hochsignifikanter Zusammenhang zu allen anderen Facetten nachweisen (vgl. Zick et al. 2019: 76 f.; Zick 2021: 194 f.).

Die einzelnen Facetten Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit sind nicht direkt miteinander vergleichbar, da die Items nicht zwingend in der gleichen Stärke formuliert sind. Aussagen darüber, ob etwa die Abwertung homosexueller Menschen weiter verbreitet ist als Muslim*innenfeindlichkeit oder Sexismus, sind weder möglich noch erklärtes Ziel der Studie. Das Projekt hat jedoch den großen Vorteil, dass es einen Vergleich der Zustimmung zu muslim*innenfeindlichen Aussagen im Zeitverlauf ermöglicht und sich so die Entwicklung von Muslim*innenfeindlichkeit in Deutschland nachverfolgen lässt (Trenddesign). Ein Blick auf die Muslim*innenfeindlichkeit in den letzten 15 Jahren zeigt: Im Jahr 2003 lag der Anteil der Muslim*innenfeindlichen, damals noch Islamophobe genannt, bei 21,7 Prozent (vgl. Zick et al. 2019: 83). Mehr als ein Fünftel der Befragten stimmte mindestens einer der Aussagen „Muslimen sollte die Zuwanderung nach Deutschland untersagt werden" oder „Durch die vielen Muslime fühle ich mich manchmal wie ein Fremder im eigenen Land" (eher) zu. Neben der allgemeinen Muslim*innenfeindlichkeit wurden darüber hinaus weitere Facetten abgefragt, unter anderem mit direktem Bezug zur Religion. So lehnten in den Jahren 2002 und 2003 etwa 29 Prozent der Befragten die Aussage „Die Muslime

[15] In der neusten Welle der Mitte-Studie aus dem Jahr 2021 wurde diese Facette nicht länger berücksichtigt, da „das Ausmaß der Zustimmung zu den 2018/19 erhobenen Items verschwindend gering war und von der berichteten Alltagsdiskriminierung abweicht." (Zick 2021: 185). Die Eignung des Messinstruments für diese Facette Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit musste daher in Frage gestellt werden.

[16] Diese Facette hat von 2002 bis heute eine Entwicklung durchlaufen, die sich sowohl auf Begriffsebene also auch in Hinblick auf Operationalisierung und Definition nachzeichnen lässt (vgl. hierzu Abschn. 3.3.1). An dieser Stelle meint Muslim*innenfeindlichkeit die Abwertung von Muslim*innen (und des Islams), unabhängig von wechselnden Bezeichnungen innerhalb der Langzeitstudie.

in Deutschland sollten das Recht haben, nach ihren eigenen Glaubensgesetzen zu leben“ (eher) ab und etwa 44 Prozent stimmten dem Item „Es ist allein Sache der Muslime, wenn sie über Lautsprecher zum Gebet aufrufen“ (eher) nicht zu (vgl. Heitmeyer 2003a: 22).

Bis 2006 konnte ein kontinuierlicher Anstieg der Muslim*innenfeindlichkeit in Deutschland verzeichnet werden. Im Jahr 2006 erreichte die Muslim*innenfeindlichkeit ihren bisher höchsten Wert von 30,3 Prozent. Fast ein Drittel der deutschen, nicht-migrantischen Bevölkerung lehnte nun antimuslimische Statements nicht entschieden ab bzw. tendierte sogar zu einer Zustimmung. Eine mögliche Erklärung für die Zunahme muslim*innenfeindlicher Einstellungen in diesem Zeitraum könnte in den Folgen der Anschläge des 11. September 2001 in New York sowie weiteren Anschlägen in Madrid im Jahr 2004 und London im Jahr 2005 liegen. Die oftmals negative Medienberichterstattung über den Islam nahm beispielsweise im Magazin Der Spiegel in diesem Zeitraum enorm zu. In den Jahren 2007 und 2008 war die Anzahl der Artikel mit Islam-Bezug wieder rückläufig, jedoch weiterhin auf einem hohen Niveau verglichen mit der medialen Präsenz von Islam und Muslim*innen im Magazin Der Spiegel vor den Anschlägen im Jahr 2001 (vgl. Brema 2010). Auch muslim*innenfeindliche Einstellungen waren ab dem Jahr 2007 zunächst rückläufig. Mit 22,4 Prozent waren sie im Jahr 2009 fast wieder auf dem Niveau von 2003. 2010 stieg die Muslim*innenfeindlichkeit in Deutschland erneut um fast 7 Prozentpunkte auf 29 Prozent an; 2011 sank sie wieder auf 24,3 Prozent. Trotz einiger Schwankungen im Zeitverlauf belegen die Zahlen anhaltende Vorurteile gegenüber Muslim*innen und als solche Markierte in Deutschland.

Die Werte aus den Jahren 2014, 2016, 2018/19 und 2020/21 sind nicht direkt vergleichbar mit den Werten aus den Erhebungsjahren 2003–2011. Der Grund hierfür liegt in der veränderten Grundgesamtheit bzw. Stichprobe. Im Projekt zur Gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit wurden Personen mit deutscher Staatsangehörigkeit und ohne Migrationsbiographie befragt, wobei nicht nur die eigene Migrationserfahrung, sondern auch die der Generation der Eltern und Großeltern berücksichtigt wurde. Die Daten ab 2014 stammen aus der Mitte-Studie. Die Operationalisierung der einzelnen Facetten wurde von den Studien zur Gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit bis zum Jahr 2018/19 übernommen, sodass die Zahlen für diesen Zeitraum vergleichbar bleiben, jedoch wurden seit 2014 (im Fall der Muslim*innenfeindlichkeit: nicht-muslimische) Personen mit deutscher Staatsangehörigkeit mit und ohne Migrationsbiographie befragt. Für diese veränderte Grundgesamtheit konnten Werte von 17,5 (2014) bzw.

18,3 Prozent (2016) bzw. 18,7 Prozent (2018/19) bzw. 18,3 Prozent (2020/21)[17] für die Zustimmung zu muslim*innenfeindlichen Aussagen ermittelt werden, was auf eine Stabilität muslim*innenfeindlicher Einstellungen in der deutschen Bevölkerung in den letzten Jahren hinweist (vgl. Zick et al. 2019: 80/83).

Mit Blick auf die Stichprobe sowie die konkreten Items könnte eine Erklärung für die seit 2014 verringerten Zustimmungswerte zu muslim*innenfeindlichen Aussagen – neben einem tatsächlichen Rückgang muslim*innenfeindlicher Einstellungen – sein, dass es hier auf manifester Ebene unter anderem um die Einstellung zu Zuwanderung geht („Muslimen sollte die Zuwanderung nach Deutschland untersagt werden"), welche unter Umständen unter Personen mit eigener oder familiärer Migrationserfahrung anders bewertet wird. Eine weitere Erklärung für das (auf den ersten Blick) geringere Ausmaß an Muslim*innenfeindlichkeit in den Jahren 2014, 2016, 2018/19 und 2020/21 könnte darüber hinaus in einer gestiegenen Popularität des Diskurses um Islam und Muslim*innen liegen. In diesem Zusammenhang sollten Effekte sozialer Erwünschtheit berücksichtigt werden. Diese nehmen normalerweise zu, je heikler eine Frage für die Respondent*innen ist (vgl. Diekmann 2011: 448 f.). Durch die vermehrte Thematisierung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit im weitesten Sinne steigt möglicherweise die Sensibilisierung für diese Thematik bzw. für die Norm, also das, was als sozial erwünscht eingeschätzt wird.

Die Ergebnisse der GMF-Studien gehören zu den populärsten in Deutschland, jedoch gibt es weitere Studien, die ebenfalls die Prävalenz feindlicher Einstellungen gegenüber Muslim*innen und dem Islam (im Querschnitt) belegen. So hält sich etwa die Befürwortung des Baus von Moscheen und Minaretten in Grenzen. Nur rund 28 Prozent (Westdeutschland) bzw. 20 Prozent (Ostdeutschland) der Deutschen befürworten den Bau von Moscheen, im Fall der Minarette fallen diese Zahlen noch geringer aus (ca. 18 bzw. 12 Prozent). In anderen europäischen Ländern wie Dänemark, Frankreich, den Niederlanden oder Portugal finden sich deutlich mehr Befürworter*innen als in Deutschland (vgl. Pollack 2014: 29). Für ein striktes Verbot sprachen sich 39 Prozent der Deutschen aus (vgl. Petersen

[17] Für den Erhebungszeitraum 2020/21 sei einschränkend erwähnt, dass die hier ausgewiesenen 18,3 Prozent nicht ausschließlich auf Zustimmungen zurückzuführen sind, sondern auch die Antwortoption „teils/teils" beinhalten. Zudem wurde eines der beiden Kurzskala-Items ausgetauscht. Die Werte sind somit nicht direkt vergleichbar. Die Antwortoption „teils/teils" wurde in der Erhebung 2018/19 eingeführt und zunächst parallel zu einer vierstufigen Skala ohne Mittelkategorie verwendet, auf welche die hier angegebenen Werte sich beziehen. Die Zustimmung zum gleichbleibenden Item ist im Erhebungszeitraum 2020/21 zurückgegangen.

2012). Dass die Ausübung des islamischen Glaubens stark eingeschränkt werden müsse, sahen in Deutschland 42 Prozent (West) bzw. 55 Prozent (Ost) der Befragten so. Negative Einstellungen gegenüber Muslim*innen in Deutschland können sich außerdem in der Zuschreibung negativer bzw. im Fall des subtilen Vorurteils in der Nicht-Zuschreibung positiver Attribute, wie etwa Gefühlen von Bewunderung oder Vertrauen, ausdrücken (vgl. Pettigrew & Meertens 1995; Zick 2017: 41). So werden insbesondere negative Stichworte wie die Benachteiligung der Frau, Fanatismus, Gewaltbereitschaft oder Engstirnigkeit mit dem Islam in Verbindung gebracht, wohingegen eher positive Stichworte wie Friedfertigkeit, Toleranz, Achtung der Menschenrechte und Solidarität nur bei einem geringen Anteil der Befragten (5–9 Prozent) mit dem Islam assoziiert werden (vgl. Pollack 2014: 23). Auch ein Blick in andere europäische Länder offenbart die Prävalenz von Vorurteilen gegenüber dem Islam und gegenüber Muslim*innen: Im Jahr 2008/2009 stimmten im Rahmen einer repräsentativen Studie in acht europäischen Ländern zwischen 27,1 Prozent (Portugal) und 60,7 Prozent (Ungarn) der Befragten der Aussage zu, im eigenen Land gebe es zu viele Muslim*innen. In Deutschland vertraten 46,1 Prozent der Studienteilnehmer*innen diese Meinung. Die Aussage, der Islam sei eine Religion der Intoleranz, befürworteten zwischen 46,7 Prozent (Niederlande) und 62,2 Prozent (Portugal) der Befragten. In Deutschland stimmten mehr als die Hälfte der Befragten (52,5 Prozent) dieser Aussage zu (vgl. Zick et al. 2011b: 70).

In der ersten Welle noch unter den Begriff der Heterophobie subsumiert, ist die Facette Muslim*innenfeindlichkeit mittlerweile eine wichtige eigenständige Dimension im Zusammenhang mit Studien zu Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit. Die Auswahl zuvor skizzierter Forschungsergebnisse zeigt, dass feindliche Einstellungen sowohl gegenüber dem Islam als auch gegenüber Muslim*innen in Deutschland seit Jahren weit verbreitet sind und muslim*innen- und islamfeindliche Einstellungen durchaus Zustimmung in der Mitte der Gesellschaft finden. Muslim*innen- und islamfeindliche Einstellungen werden dabei immer wieder in einen Topf geworfen, zum Beispiel indem die Begrifflichkeiten synonym verwendet werden oder die Adäquanz von manifester und latenter Ebene bei der Erfassung der Phänomene nicht gegeben ist. Insbesondere mit Blick auf das Konzept der Gruppenbezogenen *Menschen*feindlichkeit ist daher zu fragen, inwiefern Vorurteile gegenüber Menschen, die neben zahlreichen anderen Gruppen auch der Gruppe der Muslim*innen angehören, eigentlich gleichgesetzt werden können mit feindlichen Einstellungen gegenüber einer Religion, in diesem Fall dem Islam. Aus der Perspektive der Menschenfeindlichkeit widmet sich diese Arbeit daher der empirischen Differenzierung von Islamfeindlichkeit auf der einen und Muslim*innenfeindlichkeit auf der anderen Seite.

1.4 Problemstellung: Differenzierung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit

*Islamfeindlichkeit, Islam(o)phobie, Muslim*innenfeindlichkeit, antimuslimischer Rassismus, Antimuslimismus* – all diese Begriffe stellen eine Auswahl von Wortschöpfungen im Zusammenhang mit Vorurteilen bzw. feindlichen Einstellungen gegenüber und Diskriminierung von Muslim*innen und/oder dem Islam dar. Nicht alle Begriffe lassen sich synonym verwenden und sind gleichermaßen gut geeignet für die Beschreibung, Erfassung und Bearbeitung des Phänomens. Je nach Autor*in, theoretischer Perspektive und Fokus werden hierunter beispielsweise „Bedrohungsgefühle und Abwertungen von Muslimen, ihrer Kultur und ihren öffentlich-politischen wie religiösen Aktivitäten" (Klein et al. 2014: 64), „negativ-stereotype Haltungen gegenüber dem Islam und seinen tatsächlichen oder mutmaßlichen Angehörigen" (Bielefeldt 2010: 188) oder ein „Ausgrenzungsmechanismus […], für den die Religion oftmals nur die Folie bietet, vor deren Hintergrund Kollektivzuschreibungen vorgenommen werden" (Shooman 2014: 219) verstanden. Bereits dieser kurze Einblick in Termini und Definitionsversuche im Phänomenbereich im deutschsprachigen Raum offenbart die Vielfalt ebenso wie die Abweichungen der kursierenden Ansätze und Konzeptionalisierungsangebote – insbesondere mit Blick auf die fokussierten Adressat*innen.

Ähnliches ist im englischsprachigen Raum zu beobachten. Zwei der besonders populären Definitionen von *Islamophobia* lauten:

> „The term Islamophobia refers to unfounded hostility towards Islam. It refers also to the practical consequences of such hostility in unfair discrimination against Muslim individuals and communities, and to the exclusion of Muslims from mainstream political and social affairs." (Conway 1997: 4).
>
> „Islamophobia is best defined as indiscriminate negative attitudes or emotions directed at Islam or Muslims." (Bleich 2011: 1582).

Beide Definitionen beziehen sich sowohl auf Muslim*innen als auch auf den Islam. Menschen und eine Religion werden in diesen Definitionen zusammengefasst und als mehr oder weniger untrennbar dargestellt. Während Bleich (2011) von negativen Einstellungen und Emotionen sowohl gegenüber dem Islam als auch gegenüber Muslim*innen spricht, differenziert Conway (1997) zwischen Feindlichkeit und diskriminierendem Verhalten, wobei letzteres im Zusammenhang mit Muslim*innen steht und als Konsequenz aus ersterem begriffen wird. Im deutschsprachigen Raum, in welchem oftmals von Islam- oder

Muslim*innenfeindlichkeit anstatt von Islamophobie die Rede ist, wird besonders häufig auf die Definitionen der Studien zu Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit sowie der Mitte-Studien verwiesen:

> „Bedrohungsgefühle und die ablehnenden Einstellungen gegenüber der Gruppe der Muslime, ihren Ritualen und öffentlich-politischen wie religiösen Aktivitäten" (Heitmeyer 2003a: 15)
>
> „Muslimfeindlichkeit beschreibt im Kern die Abwertung von Menschen, weil sie Muslime sind, bzw. […] eine Abwertung von Menschen, die als Mitglieder einer bestimmten Gruppe, des Islams, kategorisiert werden." (Zick et al. 2019: 60).

Zick et al. (2019) haben bereits auf Diskussionen um eine adäquate Definition im Phänomenbereich reagiert und versucht, die Beziehung zwischen Islam und Muslim*innen deutlicher herauszustellen. In dieser neusten der hier zitierten Definitionen stehen explizit Menschen im Fokus der Abwertung – die Religion des Islams ist lediglich konstituierend für die Gruppe der Muslim*innen. Islam und Muslim*innen stehen damit nicht mehr auf derselben Stufe, nicht mehr in einer Reihe, wie dies beispielsweise bei Bleich (2011) der Fall war.

Die genannten Beispiele machen die grundlegende Problematik bereits deutlich: Für die Abwertung von Muslim*innen einerseits und des Islams andererseits scheint es keine einheitlichen Begrifflichkeiten zu geben. Daraus resultiert eine Vielzahl konkurrierender Termini in der Praxis. Hinzu kommen zum Teil marginal, zum Teil deutlich voneinander abweichende und zugleich willkürlich erscheinende Definitionen im Zusammenhang mit den genannten Konzepten. Begriffe wie auch Definitionen scheinen bis zu einem bestimmten Grad austauschbar zu sein, was nicht zuletzt an der Änderung des zu Recht umstrittenen Begriffs *Islam(o)phobie* in *Islamfeindlichkeit* bei gleichbleibender Definition im Rahmen des Projekts zur Gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit (vgl. Heitmeyer 2012a) oder der Gleichsetzung von *Islamophobia* und *anti-Muslim racism* durch den Runnymede Trust (vgl. Elahi & Khan 2017: 7) deutlich wird. Für ein gesellschaftlich hochrelevantes Phänomen, das in Deutschland durchaus Aufmerksamkeit aus Politik und Wissenschaft erhält, sind Begriffe und Konzepte weiterhin erstaunlich unpräzise und wenig trennscharf. Die mangelnde Trennschärfe manifestiert sich nicht zuletzt in der gleichzeitigen Benennung unterschiedlicher Adressat*innen (vgl. Pfahl-Traughber 2012: 21): Menschen mit tatsächlichem oder zugeschriebenem muslimischen Glauben und die Religion des Islams.

Das Verhältnis von Islam und Muslim*innen als Adressat*innen von Vorurteilen, Abwertungen und Diskriminierung ist dabei nicht immer eindeutig

definiert. Oftmals scheinen Muslim*innen und die Religion des Islams in nahezu untrennbarer Art und Weise adressiert und damit letztendlich in unauflösbarer Abhängigkeit zueinander konstruiert zu werden. Daraus resultiert, dass sich Begriffe wie *Islam*feindlichkeit oder *Islam*ophobie in der Forschungspraxis nicht zwingend auf die Religion des Islams beziehen, auch wenn dies semantisch betrachtet konsequenterweise angenommen werden könnte. Gleichzeitig meint *Muslim*innen*feindlichkeit nicht immer ausschließlich die Abwertung von (muslimischen) Menschen. Stattdessen werden einige Begriffe immer wieder synonym verwendet und nicht konsequent hinsichtlich ihrer sprachlichen Adäquanz in Bezug auf Terminologie, Definition und Operationalisierung hinterfragt. Für die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit bedarf es jedoch einer semantischen wie konzeptionellen Präzision und valider Messinstrumente, die es möglich machen, das Phänomen in all seinen Facetten differenziert erfassen zu können.

An anderer Stelle wird von einem metonymischen Charakter des Wortes *Islam* ausgegangen: Es wird von Islamophobie gesprochen, gemeint seien jedoch Muslim*innen (vgl. Wehling 2017: 156). Bisweilen werden Islamfeindlichkeit und Muslim*innenfeindlichkeit durchaus als unterschiedliche Phänomene begriffen, die in einem konsekutiven Verhältnis stehen. Muslim*innenfeindlichkeit wird dann als „gravierendste Folge von Islamfeindlichkeit“ verstanden (Rohe 2017: 265). Die Abwertung von Muslim*innen wäre in diesem Sinne etwas, das auf die Abwertung des Islams folgt. Oder umgekehrt: Es braucht zunächst eine feindliche Einstellung gegenüber dem Islam, bevor es zu Muslim*innenfeindlichkeit kommen kann.

Auf theoretischer Ebene wird diese Problematik in Deutschland in den letzten Jahren zunehmend diskutiert (vgl. u. a. Bielefeldt 2010; Bühl 2010; Çakır 2014; Elahi & Khan 2017; Pfahl-Traughber 2012) bzw. explizit zwischen Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit unterschieden und ihre Beziehung zueinander thematisiert (vgl. Shooman 2014; Zick et al. 2016a). In der Folge entstanden erste empirische Arbeiten zur Differenzierung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit (vgl. u. a. Diekmann 2017, 2020b; Frindte & Dietrich 2017; Leibold & Kühnel 2003, 2006; Uenal 2016; Uenal et al. 2021). Tiefergehende empirische Analysen blieben jedoch bisher aus, sodass hier eine Forschungslücke konstatiert werden kann.

Die vorliegende Studie möchte die identifizierte Forschungslücke schließen. Sie leistet einen empirischen Beitrag zur Frage nach der notwendigen Differenzierung von feindlichen Einstellungen gegenüber dem Islam einerseits und Muslim*innen andererseits – unter besonderer Berücksichtigung der Implikationen für die Erfassung dieser Einstellungen in der (quantitativen) Vorurteilsforschung.

Folgender Dreischritt inklusive leitender Fragestellungen strukturiert dabei diese Arbeit:

I. Differenzierung: Handelt es sich bei Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit statistisch um zwei unterschiedliche Konstrukte, die es zu differenzieren gilt? Lassen sich differente Prädiktoren für Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit identifizieren?
II. Ausmaß: Gibt es Niveauunterschiede zwischen Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit? Falls ja, finden Items mit muslim*innenfeindlichen Aussagen mehr oder weniger Zustimmung als Items mit islamfeindlichen Aussagen?
III. Assoziationen: Was assoziieren die Befragten mit den Begriffen *Islam* und *Muslim*innen*? Werden unterschiedliche Themenfelder oder Bewertungen mit den beiden Begriffen in Verbindung gebracht? Wo gibt es Überschneidungen, wo Unterschiede? Wie hängen die Assoziationen mit feindlichen Einstellungen zusammen?

Eine differenzierte Betrachtungsweise von Islamfeindlichkeit und Muslim*innenfeindlichkeit ist für die sozialwissenschaftliche Forschung unbedingt notwendig, da sich für den Islam als Religion und Muslim*innen als Menschen unterschiedliche Konsequenzen ergeben können: Während die Abwertung des Islams Integrationsprobleme zur Folge haben kann, kann die Diskriminierung von Muslim*innen zusätzlich zu sozialen, psychischen und gesundheitlichen Problemen für die Betroffenen führen (vgl. Zick 2017: 53). Es handelt sich demzufolge mitnichten um Haarspalterei oder „Begriffsfetischismus“ (Bielefeldt 2012: 23). Stattdessen sind präzise Definitionen und angemessene Operationalisierungen „[r]elevant […] für die verstehende Sozialwissenschaft und Präventionsarbeit, die sich zum Ziel setzen, Aussagen über die Qualität sozialer Konflikte zu treffen und Lösungsvorschläge anzubieten“ (Logvinov 2017: 3).

Eine solche Betrachtungsweise schließt selbstverständlich nicht aus, dass trotz einer differenzierten Wahrnehmung von Islam und Muslim*innen die Möglichkeit besteht, Muslim*innen über den Umweg des Islams abzuwerten (vgl. Shooman 2014: 219; Zick et al. 2016a: 39). Vielmehr ermöglicht diese Perspektive Aussagen über das Verhältnis von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit, dessen Erforschung in den Sozialwissenschaften bisher wenig Beachtung gefunden hat. Erst die Auseinandersetzung mit der Differenzierung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit und damit letztendlich die Anerkennung zweier potentiell unterschiedlicher, wenn auch korrelierender Dimensionen ebnet den Weg

für Analysen zum Verhältnis und Zusammenhang von feindlichen Einstellungen gegenüber dem Islam einerseits und Muslim*innen andererseits. Die Ausblendung dieser Differenzierung trägt zu einem unklaren Verständnis des Phänomens und zu wenig trennscharfen Konzepten bei. Kurzum: Um Verflechtungen erkennen und diese schließlich in der Praxis bearbeiten zu können, bedarf es zunächst der wissenschaftlichen Entflechtung und Determinierung der einzelnen Dimensionen von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit (vgl. Diekmann 2021: 85).

1.5 Ziel und Abgrenzung

> „Attitude research provides an indication as to whether there is fertile ground for more negative behavior an[d] how to stop the negative spiral." (Dekker & van der Noll 2012: 112).

Im Fokus dieser Studie steht die Erforschung feindlicher Einstellungen gegenüber dem Islam und gegenüber Muslim*innen. Feindliche Einstellungen hängen eng mit Diskriminierung zusammen und können daher ein wichtiger Indikator für gesellschaftlichen Zusammenhalt und Konflikte in einem Land sein. Ähnlich wie das Zitat von Dekker & van der Noll (2012), basiert diese Arbeit auf der normativen Grundhaltung, dass Vorurteile und Diskriminierung (feindliche) Einstellungen bzw. Verhaltensweisen und Strukturen sind, die es zu reduzieren und abzubauen gilt. Sie orientiert sich damit am Allgemeinen Gleichbehandlungsgesetz, welches vorsieht, Benachteiligungen aufgrund verschiedener personenbezogener Merkmale, u. a. der Religion, zu verhindern oder zu beseitigen (§ 1 Allgemeines Gleichbehandlungsgesetz).

Vor diesem Hintergrund sollen im Folgenden die Ziele der Studie skizziert werden, wobei zunächst abgrenzend dargelegt wird, welche Ziele diese Arbeit explizit *nicht* verfolgt. Es geht in dieser Studie *nicht* darum, für eine tatsächliche Unabhängigkeit von Islam und Muslim*innen zu argumentieren. Es geht *nicht* um eine vollständige Loslösung der Menschen von der Religion und die Legitimierung von Aussagen wie „Der Islam gehört nicht zu Deutschland, Muslim*innen jedoch sehr wohl" (vgl. Abschn. 1.2). Vielmehr können solche Aussagen einer von vielen Gründen sein, warum – bewusst oder unbewusst – zwischen Islam und Muslim*innen unterschieden wird und sich infolgedessen unterschiedliche Ergebnisse in quantitativen Befragungen ergeben, je nachdem, ob in den Items sprachlich auf den Islam oder auf Muslim*innen Bezug genommen wird. Diese

Arbeit möchte weder die Umwegkommunikation einer Abwertung von Muslim*innen über den Islam ignorieren, noch behaupten, feindliche Haltungen gegenüber dem Islam hätten keinerlei Auswirkungen auf Muslim*innen.

Es geht also um eine differenzierte Betrachtung unterschiedlicher Adressat*innen von Abwertung, das heißt feindliche Einstellungen gegenüber der Religion des Islams auf der einen Seite und feindliche Einstellungen gegenüber Menschen mit tatsächlichem oder zugeschriebenem muslimischen Glauben auf der anderen Seite, und damit *nicht* primär um die Frage, inwiefern es sich hier um Phobien, Einstellungen oder Rassismen handelt. Da im Zusammenhang mit Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit immer wieder unterschiedliche Konzepte zu finden sind, widmet sich Abschn. 3.2 intensiv der Unterscheidung bzw. dem Zusammenhang von Phobien, feindlichen Einstellungen (Feindlichkeit) und Rassismus. Ausgangspunkt dieser Arbeit ist jedoch die Einstellungsebene. Es werden Vorurteile gegenüber Muslim*innen und dem Islam untersucht, auch wenn diese nicht vollkommen isoliert auftreten müssen, sondern in wechselseitigem Zusammenhang mit individueller, institutioneller und struktureller Diskriminierung stehen können.

Das Hauptinteresse der Studie bezieht sich auf die Frage, inwiefern hinter all den konkurrierenden Termini tatsächlich das gleiche Konstrukt steckt und inwiefern Aussagen wie „Ablehnung von Islam und Muslim*innen" überhaupt als Definition für ein einzelnes Konstrukt zulässig sind und nicht als doppelte Stimuli (vgl. Porst 2014) gewertet werden müssen. Im Vordergrund steht die Frage, ob Islamfeindlichkeit und Muslim*innenfeindlichkeit identisch sind und diese Begriffe synonym verwendet werden können oder ob die Operationalisierung doch nicht so willkürlich erfolgen kann, wie dies bisweilen der Fall ist. Anders gefragt: Ist es eigentlich unproblematisch, wenn Islamfeindlichkeit und Muslim*innenfeindlichkeit im (populär)wissenschaftlichen Diskurs als austauschbare Begriffe verwendet werden oder sollten wir an dieser Stelle mehr Wert auf eine präzise Wortwahl und Operationalisierung legen? Ausgangspunkt für diese Frage sind neben theoretischen Diskussionen und ersten empirischen Befunden, die im Verlauf der Arbeit detailliert nachgezeichnet werden, Erfahrungen aus dem Feld. In einer 2016 durchgeführten Befragung (vgl. Diekmann 2017, 2020b) machten einige Teilnehmer*innen eine Unterscheidung zwischen Islam und Muslim*innen relevant, indem sie explizit zwischen beiden differenzierten und ihre abweichende Bewertung damit begründeten, dass sie entweder Probleme oder keine Berührungspunkte mit dem Islam hätten, sich mit ihren muslimischen Nachbar*innen aber sehr gut verstehen würden.

In dieser Arbeit wird zu keiner Zeit davon ausgegangen, dass es sich bei Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit um völlig verschiedene, unabhängige Phänomene

handelt und es geht auch nicht um die Differenzierung von Islam und Muslim*innen als solche, sondern um die Wahrnehmung und Bewertung von Islam und Muslim*innen durch die Dominanzgesellschaft. Die (quantitative) empirische Sozialforschung sollte den Anspruch haben, mit präzisen und validen Messinstrumenten zu arbeiten, um soziale Phänomene möglichst adäquat erfassen zu können. Diese Studie möchte einen empirischen Beitrag zu einem verbesserten Verständnis von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit leisten und für einen trennschärferen Umgang mit diesen Konzepten sensibilisieren.

Anhand der nun folgenden Skizzierung der Gliederung der Arbeit wird deutlich, wie dieser Anspruch eingelöst werden soll.

1.6 Aufbau und Argumentationslinie der Arbeit

Zur Bearbeitung der Frage nach einer potentiell notwendigen differenzierten Betrachtung feindlicher Einstellungen gegenüber dem Islam als Religion einerseits und Menschen, die tatsächlich oder vermutet der Gruppe der Muslim*innen angehören, andererseits, wird zunächst in *Kapitel* 2 die theoretische Grundlage für eine solche Differenzierung geschaffen. In diesem Kapitel werden im Anschluss an eine Definition der relevanten Konzepte Stereotype, Vorurteile und Diskriminierung (Abschn. 2.1) die Grundideen der Theorie der Sozialen Identität (vgl. Tajfel & Turner 1986) und der Selbstkategorisierungstheorie (vgl. Turner 1985) sowie darauf aufbauend theoretische Überlegungen zur Entstehung (Abschn. 2.2) und Reduzierung (Abschn. 2.3) von Intergruppenkonflikten erläutert. Die hier diskutierten Ansätze zur Verringerung von Vorurteilen beziehen sich insbesondere auf Kontakte zwischen Gruppen (vgl. Allport 1954) sowie dynamische Formen der Kategorisierung (Kreuzkategorisierung, Dekategorisierung, Rekategorisierung). Die theoretische Fundierung in Kapitel 2 verdeutlicht die Perspektive dieser Arbeit, indem sie einen terminologischen Unterbau schafft und eine ‚analytische Brille' bereitstellt. Dieses Kapitel setzt einen theoretischen Rahmen für die gesamte Arbeit und hat außerdem die Funktion, die Beschäftigung mit der Frage nach einer differenzierten Betrachtung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit zu legitimieren. Theoretische Überlegungen zu Abwertungsprozessen gegenüber Outgroups und Vorurteilsreduzierungsstrategien plausibilisieren eine Unterscheidung zwischen der Abwertung von Menschen aufgrund ihrer tatsächlichen oder zugeschriebenen Gruppenzugehörigkeit, die zentraler Bestandteil der oben genannten Theorien sind, und der Abwertung einer Religion, die in den theoretischen Ansätzen zu Intergruppenkonflikten nahezu keine Berücksichtigung findet (Abschn. 2.4). Nach der Auseinandersetzung mit

einer möglichen, wenn nicht sogar notwendigen Differenzierung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit geht es zudem um die Perzeption von Islam und Muslim*innen in Deutschland. Die Einführung des Frame-Begriffs sowie eine kurze Skizzierung der medialen Darstellung von Islam und Muslim*innen (Abschn. 2.5) sind unerlässlich für die später folgende Analyse der freien Assoziationen.

Nach dieser grundlegenden theoretischen Verortung der Arbeit wird der Fokus in *Kapitel 3* eingeengt auf Konflikte zwischen der Gruppe der Muslim*innen bzw. als muslimisch markierten Menschen und der Gruppe der Nicht-Muslim*innen. Zur Kontextualisierung wird zunächst kurz auf die Arbeitsmigration Mitte des 20. Jahrhunderts eingegangen, in deren Folge Muslim*innen in Deutschland sichtbarer und überhaupt erst zu einer wahrgenommenen Kategorie wurden, wodurch Phänomene wie Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit gesellschaftlich relevanter wurden und letztendlich der Grundstein für eine wissenschaftliche Beschäftigung mit der Abwertung von Muslim*innen gelegt wurde (Abschn. 3.1). Darauf aufbauend folgt eine Skizzierung der Genese und Etablierung unterschiedlicher Konzepte und Begriffe im Zusammenhang mit der Abwertung von Muslim*innen und des Islams, die sich im Laufe der Jahre aus dem Konzept der sogenannten Fremdenfeindlichkeit bzw. Xenophobie herausgelöst haben und mittlerweile als eine eigenständige Facette Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit beschrieben werden. Die einzelnen Begriffe und Konzepte werden kritisch diskutiert und hinsichtlich ihrer Eignung als Analysefolie für die vorliegende Arbeit geprüft (Abschn. 3.2). Dabei findet eine Auseinandersetzung mit dem problematischen, aber weit verbreiteten Begriff der Islamophobie statt. Es folgt eine Gegenüberstellung der Konzepte Feindlichkeit und Rassismus, welche in dieser Arbeit zusammengedacht und beide in ihrer Bedeutung für die vollumfängliche Erfassung und das Verständnis des Phänomens anerkannt werden sollen, auch wenn der Fokus dieser Arbeit primär auf der Erfassung feindlicher Einstellungen auf individueller Ebene liegt und weniger Rassismus als gesellschaftliches Verhältnis in den Blick genommen wird. Um die derzeitige Erfassung des Phänomens im Rahmen soziologischer und sozialpsychologischer standardisierter Befragungen und daraus resultierende Probleme sowie eine fehlende Adäquanz von manifester und latenter Ebene zu verdeutlichen, folgt in einem nächsten Schritt die Darstellung verschiedener aktuell angewendeter Operationalisierungsformen von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit (Abschn. 3.3). Daran schließt sich eine Übersicht theoretischer Argumente sowie der bisher existierenden empirischen Literatur zur konkreten Differenzierung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit an (Abschn. 3.4). Schlussendlich werden basierend auf den Erkenntnissen der Kapitel 2 und 3 die in dieser Arbeit zu testenden Hypothesen formuliert (Abschn. 3.5).

Aus den unterschiedlichen theoretischen Überlegungen, Forschungsfragen und Hypothesen ergeben sich method(olog)ische Konsequenzen für das Forschungsdesign, welches in *Kapitel 4* beschrieben wird. Die in der Arbeit analysierten Daten wurden im Rahmen einer speziell auf die Forschungsfrage dieser Arbeit zugeschnittenen standardisierten Befragung online erhoben ($n = 497$). Durch drei unterschiedliche Fragebogenversionen, zu denen die Respondent*innen randomisiert zugeordnet wurden, ergibt sich für diese Arbeit ein experimenteller Charakter. So lassen sich islambezogene Items auf der einen und ansonsten identisch formulierte muslim*innenbezogene Items auf der anderen Seite in der Logik von Experimental- und Kontrollgruppe direkt miteinander vergleichen. Da das Erhebungsinstrument für die Bearbeitung des Forschungsinteresses zentral und zudem passgenau auf die Forschungsfrage zugeschnitten ist, wird der hier verwendete Onlinesurvey ausführlich hinsichtlich Aufbau, Pretest und Operationalisierung beschrieben (Abschn. 4.1). Onlinesurveys basieren in den seltensten Fällen auf Zufallsstichproben, sodass eine Beschreibung der Datenerhebung bzw. des Samplings (Abschn. 4.2) sowie der vorliegenden Stichprobe mit Blick auf den Gültigkeitsbereich der Ergebnisse (Abschn. 4.3) essentiell ist. Darauf folgt die Skizzierung der drei aus den bisherigen Überlegungen abgeleiteten Auswertungsschritte (Abschn. 4.4) sowie eine zusammenfassende kritische Reflexion der Methodik (Abschn. 4.5).

Die Struktur des Dreischritts aus Abschn. 4.4 findet sich auch in den nun folgenden drei Ergebniskapiteln. *Kapitel 5* enthält die Ergebnisse aus der Hauptkomponentenanalyse, der konfirmatorischen Faktorenanalyse sowie der einzelnen Regressionsmodelle zur Bestimmung der Prädiktoren von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit. Alle Verfahren verfolgen das Ziel, Anhaltspunkte für eine Differenzierung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit herauszuarbeiten – zunächst, indem unterschiedliche Dimensionen extrahiert werden (Abschn. 5.1), und anschließend, indem die beiden Dimensionen Islamfeindlichkeit und Muslim*innenfeindlichkeit hinsichtlich unterschiedlicher Prädiktoren und Effekte untersucht werden (Abschn. 5.2). Ein Zwischenfazit bringt die Ergebnisse beider Ansätze noch einmal auf den Punkt (Abschn. 5.3).

Nachdem Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit als zwei unterschiedliche Dimensionen identifiziert wurden, folgt in *Kapitel 6* nun in einem zweiten Schritt der direkte Vergleich dieser beiden Dimensionen hinsichtlich des Ausmaßes feindlicher Einstellungen gegenüber dem Islam einerseits und Muslim*innen andererseits. Ein solcher Vergleich war in vorangegangenen Studien bisher aufgrund einer fehlenden gleichen Stärke in der Formulierung der Items nicht möglich. Hier können nun Mittelwerte unter allen Befragten (Abschn. 6.1), aber auch getrennt nach Fragebogenversionen untersucht werden, sodass einerseits die

Ergebnisse eines Mittelwertvergleichs im Experimental-Kontrollgruppen-Design (Abschn. 6.2) und andererseits die Ergebnisse eines Mittelwertvergleichs bei bewusster Entscheidung zwischen islam- und muslim*innenbezogenen Items dargestellt werden (Abschn. 6.3). Wenn auch nicht zentrales Anliegen dieser Arbeit, so bietet das innovative Design mit seinen drei unterschiedlichen Fragebogenversionen doch wichtige Erkenntnisse zur Abhängigkeit der Ergebnisse von der Fragebogenversion, weshalb weiterhin die Ergebnisse des Experimental-Kontrollgruppen-Designs und des Designs mit bewusster Entscheidung kontrastiert werden (Abschn. 6.4). Schließlich folgt auch für diesen Analyseschritt ein Zwischenfazit (Abschn. 6.5).

Um erste mögliche Erklärungsansätze für die Ergebnisse aus den Kapiteln 5 und 6 zu eruieren und Deutungsrahmen der Befragten besser verstehen zu können, werden in *Kapitel* 7 schließlich basierend auf der Auswertung einer offenen Frage freie Assoziationen zu den Begriffen *Islam* und *Muslim*innen* fokussiert. Für einen ersten Überblick werden für die Begriffe *Islam* und *Muslim*innen* separate Wordclouds generiert, die die Häufigkeiten einzelner Wörter sichtbar machen (Abschn. 7.1). Anschließend werden die einzelnen Antworten auf Personenebene systematisch frequenz- und – wo möglich – valenzanalytisch ausgewertet (Abschn. 7.2). Zur Überprüfung der Robustheit der Ergebnisse sowie zur Überprüfung des Zusammenhangs zwischen bestimmten Assoziationen und Islam- bzw. Muslim*innenfeindlichkeit werden zusätzlich die im Fragebogen vorgegebenen (geschlossenen) Assoziationen analysiert (Abschn. 7.3). Das Kapitel wird abgerundet durch ein Zwischenfazit in Form einer Übersicht relevanter Kategorien, die entweder besonders stark mit dem Islam, besonders stark mit Muslim*innen oder mit beiden in etwa gleich stark assoziiert werden (Abschn. 7.4).

Im abschließenden *Kapitel* 8 werden die zentralen Ergebnisse der Kapitel 5 bis 7 vor dem Hintergrund der theoretischen Überlegungen der vorangegangenen Kapitel diskutiert. Die Ergebnisse dieser Arbeit werden in einen breiteren Kontext gesetzt und es wird explizit herausgearbeitet, welchen Beitrag zum Forschungsfeld diese Arbeit auf theoretischer, methodologischer und handlungspraktischer Ebene leistet. Auch Limitationen und offene Forschungsdesiderate dieser Studie sowie Implikationen und Impulse für die (Forschungs-)Praxis werden in diesem Kapitel diskutiert.



2 Theoretische Ansätze zu Intergruppenkonflikten

> „But people who identify as Muslims (like those who identify with any other religion) do not identify only or always as Muslims, and they may not identify primarily as Muslims, though some of course do“ (Brubaker 2013: 6)

Wie in diesem Zitat von Rogers Brubaker angedeutet, gibt es zahlreiche unterschiedliche Identifizierungsangebote für Individuen, von denen die Religionszugehörigkeit nur ein einziges ist. Die Idee multipler Gruppenzugehörigkeiten von Menschen, die unter anderem Muslim*innen sind, wird in diesem Kapitel entwickelt und im Kontrast zum deutlich abstrakteren Islam als Religion diskutiert.

Den Ausgangspunkt dieses Kapitels bilden dabei Theorien zur Entstehung von Intergruppenkonflikten, das heißt theoretische Ansätze, die Vorurteile und Diskriminierung zwischen Gruppen erklären können (*Social Identity Approach*, Abschn. 2.2). Intergruppenkonflikte, also konfliktäre Auseinandersetzungen zwischen unterschiedlichen Gruppen, manifestieren sich auf der Einstellungsebene in Vorurteilen bzw. feindlichen Einstellungen, auf der Verhaltensebene in der Diskriminierung der Outgroup (vgl. Bonacker & Wagner 2003). Um die grundlegenden und insbesondere im alltagssprachlichen Gebrauch nicht immer klar abgegrenzten Begriffe und Konzepte für diese Arbeit zu definieren, ist dem Kapitel zur Theorie der Sozialen Identität ein erläuterndes Kapitel zu Stereotypen, Vorurteilen und Diskriminierung[1] vorgeschaltet (Abschn. 2.1).

[1] Ausführungen zum Rassismus-Konzept folgen in Abschn. 3.2, wenn es um konzeptionelle Unterschiede geht. Ein solcher Aufbau macht die in Abschn. 3.2 vorgenommene Gegenüberstellung deutlicher und besser nachvollziehbar – ohne dabei Redundanzen zu erzeugen.

I. Diekmann, *Muslim*innen- und Islamfeindlichkeit*, Islam in der Gesellschaft,
https://doi.org/10.1007/978-3-658-39065-5_2

Die Theorie der Sozialen Identität gibt Aufschluss über die Entstehung intergruppaler Konflikte als Folge einer negativen sozialen Identität und Strategie der Erlangung einer positiven Distinktheit. Ihre Weiterentwicklung in Form der Selbstkategorisierungstheorie liefert darauf aufbauend wichtige Einblicke in Bezug auf die Determinanten der Salienz sozialer Kategorien, welche wiederum eine wichtige Rolle für die in Abschn. 2.2 besprochenen Kategorisierungsprozesse spielt. In Abschn. 2.3 geht es um die Möglichkeit der Reduzierung von Intergruppenkonflikten mit besonderem Blick auf die Kontakthypothese sowie Mehrfachzugehörigkeiten. Unter Berücksichtigung des theoretischen Rahmens werden anschließend die Weichen gestellt, um das zentrale Argument zur Legitimierung und Plausibilisierung einer differenzierten Betrachtung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit zu entfalten (Abschn. 2.4). Schließlich folgt eine kurze Einführung in den Frame-Begriff sowie eine knappe Darstellung zur Wahrnehmung von Islam und Muslim*innen in den Medien, da dieser theoretische Ansatz zentral ist für die Analysen in Kap. 7 (Abschn. 2.5).

2.1 Stereotype, Vorurteile, Diskriminierung

Eine bis heute vielfach rezipierte Definition des Vorurteils stammt aus den 1950er Jahren von Gordon W. Allport. Obwohl bereits viele Jahrzehnte alt, benennt sie einige Charakteristika des Vorurteils, die auch heute noch relevant erscheinen:

> „[P]rejudice is an antipathy based upon a faulty and inflexible generalization. It may be felt or expressed. It may be directed toward a group as a whole, or toward an individual because [s/]he is a member of that group“ (Allport 1954: 9).

Besonders wichtig für die Eingrenzung des Begriffs ist die Generalisierung. Erst die generalisierende Abwertung ganzer Gruppen oder Individuen aufgrund ihrer vermuteten oder tatsächlichen Gruppenzugehörigkeit in Abgrenzung zu individuellen Bewertungen einzelner Personen macht das Urteil zum Vorurteil (vgl. Zick 2017: 42). Durch Vorurteile werden eine Distanz und ein Feindschaftsverhältnis zwischen einer Ingroup und einer Outgroup ausgedrückt (vgl. ebd.: 40). Die Differenz zwischen Gruppen wird hervorgehoben oder zumindest werden positive Zuschreibungen nur zurückhaltend geäußert – das sogenannte subtile Vorurteil (vgl. ebd.: 49). Allport spricht in seiner Definition von Antipathie, in dieser Arbeit

werden Vorurteile jedoch allgemeiner als (negative) Einstellungen bezeichnet, die sich aus drei Komponenten zusammensetzen (vgl. Dovidio et al. 2010)[2]:

1) **Kognitive Ebene**: Die kognitive Ebene bezieht sich auf sozial geteilte Vorstellungen über Charakteristika bestimmter Gruppen bzw. Personen auf Basis ihrer Gruppenzugehörigkeit. Diese kognitiven Strukturen werden Stereotype genannt:

   > „Stereotypes represent a set of qualities perceived to reflect the essence of a group. Stereotypes systematically affect how people perceive, process information about, and respond to, group members. They are transmitted through socialization, the media and language and discourse. […] [W]e define stereotypes as associations and beliefs about the characteristics and attributes of a group and its members that shape how people think about and respond to the group." (ebd.: 8)

   Stereotype sind erlernte Vorstellungen von Charakteristika von Gruppen(mitgliedern), die einen Einfluss darauf ausüben, wie wir bestimmte Gruppen wahrnehmen und auf sie reagieren. Bestimmte Eigenschaften oder Verhaltensweisen von Gruppen können besonders gut zugänglich sein, da wir diese basierend auf unseren Stereotypen erwarten würden. Stereotype dienen der Komplexitätsreduktion, erfüllen also die Funktion der Simplifizierung einer komplexen Umwelt (vgl. ebd.: 7).
2) **Affektive Ebene**: Durch das Hinzuziehen der affektiven Komponente geht das Vorurteil über das Stereotyp hinaus. Die vorgenommenen Kategorisierungen werden mit Emotionen verknüpft und – zum Teil unabhängig von konkreten Erfahrungen – mit Bewertungen versehen.
3) **Konative Ebene**: Die konative Ebene bezieht sich auf Verhaltens- bzw. Diskriminierungsintentionen.

Das Vorurteil, verstanden als Einstellung auf individueller Ebene, beinhaltet somit bereits eine Komponente, die auf das Verhalten rekurriert. Verhaltens*intentionen*, die in der konativen Ebene Berücksichtigung finden, sind jedoch zu unterscheiden von *tatsächlichem* Verhalten (vgl. auch Abschn. 5.2.2) und auch Diskriminierungs*intentionen* sind abzugrenzen von *tatsächlicher* Diskriminierung, da

[2] Mitunter werden Einstellungen in der Literatur stärker von Stereotypen abgegrenzt, mit der Begründung, dass Stereotype Erklärungen für Einstellungen liefern und nicht Teil derselben sind (vgl. Dekker & van der Noll 2012). Ob Stereotype als (erklärende) Basis betrachtet werden, auf der Vorurteile und damit Einstellungen beruhen, oder ob sie als Bestandteil derselben definiert werden, ist für die Fragestellung dieser Arbeit jedoch nicht zentral und wird daher an dieser Stelle nicht weiter vertieft.

letztere zum einen nicht zwingend intentional sein muss und zum anderen nicht ausschließlich auf individueller Ebene anzusiedeln ist. In dieser Arbeit wird zwischen drei verschiedenen Formen der Diskriminierung unterschieden, die jedoch durchaus in Kombination auftreten und sich gegenseitig bedingen können.

1) **Individuelle Diskriminierung**: Individuelle Diskriminierung bezieht sich auf diskriminierende Handlungen durch Individuen bzw. Angehörige einer Gruppe – in Abgrenzung etwa zu institutioneller oder struktureller Diskriminierung – und meint „[the] behavior that creates, maintains, or reinforces advantage for some groups and their members over other groups and their members“ (ebd.: 10).
2) **Institutionelle Diskriminierung**: Institutionelle Diskriminierung meint die (Re-)Produktion von Diskriminierung in einem institutionellen bzw. organisatorischen Rahmen, beispielsweise in Schulen, Unternehmen oder auch in unorganisierten Institutionen wie der Familie (vgl. Gomolla & Radtke 2007: 43). Institutionelle Diskriminierung ist von individueller Diskriminierung insofern abzugrenzen, als dass diskriminierende Wirkungen hier vordergründig durch anonyme Operationen hervorgebracht werden (vgl. ebd.). Diskriminierungsmuster können in Strukturen von Institutionen bzw. Organisationen eingeschrieben sein, weshalb „[i]nstitutional discrimination does not require the active support of individuals, their intention to discriminate, or awareness that institutional practices have discriminatory effects.“ (Dovidio et al. 2010: 10). Institutionelle Diskriminierung kann losgelöst sein von konkreten Personen und Absichten und geht damit deutlich über individuelle Handlungen hinaus.
3) **Strukturelle Diskriminierung**: Während sich institutionelle Diskriminierung auf Ebene der Organisationen bewegt, meint strukturelle Diskriminierung eine „historische und sozialstrukturelle Verdichtung von Diskriminierungen, die nicht mehr klar auf bestimmte Institutionen zurückgeführt werden können, z. B. wenn sich Vorurteilsstrukturen im Alltag zu einem face-to-face-Rassismus verdichten, der zu massiven Diskriminierungen auf dem privaten Wohn- und Arbeitsmarkt sowie zu persönlichen Gewaltverbrechen führt“ (Gomolla 2017: 148 f.). Strukturelle Diskriminierung ist folglich gesamtgesellschaftlich verankert und kann sich etwa auf diskursiver Ebene manifestieren.

Vorurteile und Diskriminierung sind trotz dieser wichtigen Unterschiede eng miteinander verbunden. Während einerseits Vorurteile das Fundament für Diskriminierung bilden, da sie Ungleichwertigkeitsvorstellungen manifestieren und

Machtverhältnisse legitimieren (vgl. Zick et al. 2011a: 311 f.), können andererseits Diskriminierungspraxen bestehende Vorurteile weiter verfestigen und reproduzieren. Aufgrund des Zusammenspiels von diskriminierenden Praxen und Vorurteilen berücksichtigen neuere Definitionen des Vorurteils explizit das hierarchische Verhältnis zwischen Gruppen und die Funktion, die Vorurteile erfüllen, nämlich diese Hierarchien zu schaffen oder aufrechtzuerhalten:

> „Prejudice is an individual-level attitude (whether subjectively positive or negative)[3] toward groups and their members that creates or maintains hierarchical status relations between groups." (Dovidio et al. 2010: 7)

In dieser Arbeit werden Vorurteile und Diskriminierung als verwandte Konzepte verstanden, die in wechselseitiger Beziehung zueinander stehen. Die Logik von Vorurteilen als Einstellungen auf individueller Ebene (Mikroebene), die sich aus den drei vorgestellten Komponenten konstituieren, und Diskriminierung als strukturelles Element (Makroebene) wird insbesondere in Abschn. 3.2 im Zusammenhang mit der Legitimierung der Terminologie in dieser Arbeit relevant, wenn es um die Gegenüberstellung von Islam-/Muslim*innenfeindlichkeit im Sinne feindlicher Einstellungen und antimuslimischem Rassismus im Sinne eines Strukturmerkmals geht. Wie sich zeigt, können beide Ansätze durchaus zusammengedacht werden.

2.2 Entstehung von Intergruppenkonflikten und situative Salienz sozialer Kategorien: der *Social Identity Approach*

Im Rahmen des *Social Identity Approach* (vgl. Tajfel & Turner 1979; Tajfel & Turner 1986; Turner 1985) können die Abwertung und Diskriminierung anderer Gruppen als Ergebnis konflikthafter Ereignisse im Sinne einer negativen sozialen Identität verstanden werden. Das folgende Kapitel beschäftigt sich daher mit dem Verhalten zwischen Gruppen und bearbeitet die Fragen, was eine soziale Identität

[3] Immer wieder findet sich in der Literatur, wie etwa in dieser Definition von Dovidio et al. (2010), ein Verständnis von Vorurteilen als sowohl positive wie auch negative Einstellung. Diese Unterscheidung ist prinzipiell sinnvoll und wichtig, im Rahmen dieser Arbeit geht es jedoch explizit um *feindliche* Einstellungen. Vorurteile werden daher im Rahmen dieser Arbeit ausschließlich als *negative* Haltungen gegenüber (Mitgliedern) einer Outgroup begriffen und die Termini *Vorurteile* und *feindliche Einstellungen* synonym verwendet.

ist, wie sie entsteht und warum daraus die Abwertung einer anderen Gruppe resultieren kann.

2.2.1 Theorie der Sozialen Identität

Den Ausgangspunkt für die Erforschung von Intergruppenkonflikten – verstanden als Diskriminierung und Abwertung der Outgroup – und sozialer Identität bilden Tajfels Minimalgruppenexperimente (*minimal group paradigm*) (vgl. Tajfel 1970). Für diese Experimente wurden die Versuchspersonen in zwei willkürliche, psychologisch und sozial bedeutungslose Gruppen eingeteilt mit dem Ziel, ihr Verhalten hinsichtlich der Bevorzugung bzw. Benachteiligung der eigenen Gruppe (Ingroup) gegenüber der sogenannten Fremdgruppe[4] (Outgroup) zu studieren. Im Rahmen der Minimalgruppenexperimente konnte eine Ingroup-Favorisierung nachgewiesen werden. Die Versuchspersonen bevorzugten jedoch nicht nur die eigene Gruppe gegenüber der Outgroup, sondern erachteten zudem eine maximale Differenz zwischen beiden Gruppen als erstrebenswerter als den maximal möglichen *absoluten* Profit der Ingroup (vgl. Tajfel & Turner 1986: 14). Zuvor hatte bereits Muzafer Sherif (*Realistic Group Conflict Theory*) das Verhalten zwischen sozialen Gruppen untersucht und konstatiert, dass Intergruppenkonflikte vor allem eine Folge realer Interessenkonflikte zwischen Gruppen sind (vgl. Sherif 1967). Disparate Ziele und limitierte Ressourcen führen demnach in kompetitiven Settings zu einer Benachteiligung der Outgroup. Tajfel verschärft diese These, indem er auf Basis seiner Minimalgruppenexperimente neue „*minimal hinreichende* Bedingungen für [eine] Ingroup-Favorisierung bzw. Outgroup Diskriminierung" (Mummendey 1985: 190; Herv. i. Orig.) formuliert: Es bedarf weder eines realistischen Konflikts zwischen den Gruppen noch eines realen persönlichen Nutzens, um Mitglieder der Outgroup abzuwerten – bereits das Wissen um die Zugehörigkeit zur Outgroup genügt, um die Ingroup gegenüber der Outgroup zu bevorzugen.

Die Theorie der Sozialen Identität (*Social Identity Theory*) berücksichtigt nicht nur die Ebene der Individuen, sondern auch die Ebene der Gruppen. Das Verhalten zwischen Personen lässt sich nun auf einem Kontinuum mit den beiden Extremen ‚interpersonal' und ‚intergruppal' verorten. Interpersonales Verhalten ist einzig durch die persönliche Beziehung zwischen Individuen und nicht durch

[4] Um zu verdeutlichen, dass nicht zwischen allen Gruppen zwangsläufig Konflikte entstehen und nicht alle Konflikte Bedrohungsgefühle bei den Beteiligten auslösen, wird im Folgenden auf die Wörter ‚fremd' oder ‚Fremdgruppe' verzichtet und stattdessen auf den englischen, wertneutraleren Begriff der Outgroup zurückgegriffen.

potentielle Gruppenzugehörigkeiten charakterisiert. Intergruppales Verhalten hingegen lässt individuelle Merkmale unberücksichtigt und wird bestimmt durch die jeweils vorherrschende Gruppenmitgliedschaft (vgl. Tajfel & Turner 1986: 8). Andere Ähnlichkeiten oder Unterschiede wie beispielsweise persönliche Interessen und Fähigkeiten, berufliche Positionen oder soziodemographische Faktoren werden ausgeblendet. Zumeist findet sich eine Mischform aus interpersonalem und intergruppalem Verhalten, da vollständig interpersonales Verhalten (etwa in Beziehungen, in denen sich die Interagierenden sehr gut kennen und die verschiedenen Gruppenmitgliedschaften in den Hintergrund treten und das Verhalten der Einzelnen nicht länger beeinflussen) wie auch vollständig durch die Gruppenzugehörigkeit dominiertes Verhalten (etwa Soldat*innen unterschiedlicher Armeen, Politiker*innen als Repräsentant*innen unterschiedlicher Parteien oder Fans unterschiedlicher Fußballvereine) Extreme sind, die in dieser Reinform in der Realität eher selten auftreten. Je weiter sich das Verhalten zwischen den Beteiligten am Pol des Intergruppen-Verhaltens bewegt, desto eher werden die Mitglieder der Outgroup als ‚homogene Masse' und als austauschbar wahrgenommen und desto weniger sichtbar wird ihre Individualität. Es kommt zur Stereotypisierung, Dehumanisierung, Depersonalisierung (vgl. Mummendey 1985: 194), verstanden als Wechsel von einer eher personalen hin zu einer eher sozialen Identität (vgl. Turner 1985: 100).

Es ist deutlich geworden, dass der *Social Identity Approach* über die individuelle Ebene hinausgeht und auch die Gruppenebene in die Überlegungen inkludiert. Wie lässt sich nun aber eine Gruppe im sozialpsychologischen Sinne charakterisieren? Diese Arbeit folgt der Definition der sozialen Gruppe von Tajfel und Turner, die auf einen subjektiven und objektiven Konsens über die (Bewertung der) Gruppenzugehörigkeit verweisen. Eine soziale Gruppe kann demnach verstanden werden als

> „a collection of individuals who perceive themselves to be members of the same social category, share some emotional involvement in this common definition of themselves, and achieve some degree of social consensus about the evaluation of their group and of their membership in it" (Tajfel & Turner 1986: 15).

Drei Komponenten sind entscheidend für die Wahrnehmung als soziale Gruppe: die kognitive Komponente (Wissen um die eigene Gruppenmitgliedschaft), die evaluative Komponente (positive / negative Bewertung der Gruppenmitgliedschaft) und die emotionale Komponente (Gefühle, die mit dem Wissen und der Bewertung der Gruppenmitgliedschaft verbunden sind) (vgl. Mummendey 1985: 192). Durch das Wissen um die eigene Gruppenzugehörigkeit und die Bewertung

derselben kann eine Gruppe auf subjektiver Ebene zur „psychologischen Realität“ (ebd.) werden. Zur „sozialen Realität“ (ebd.) wird eine Gruppe jedoch erst, wenn Konsens über die Gruppenzugehörigkeit von außen besteht, Subjekte also auch von Externen konsensuell der Gruppe zugeordnet werden.[5]

Soziale Gruppen entstehen entlang sozialer Kategorien, sind also das Ergebnis sozialer Kategorisierungsprozesse:

> „Social categorizations are conceived here as cognitive tools that segment, classify, and order the social environment, and thus enable the individual to undertake many forms of social action. But they do not merely systematize the social world; they also provide a system of orientation for *self-reference*: they create and define the individual’s place in society“ (Tajfel & Turner 1986: 16; Herv. i. Orig.).

Soziale Kategorisierungen sind essentiell für das Handeln von Individuen: Sie strukturieren und ordnen die soziale Umwelt und dienen so der Komplexitätsreduktion. Außerdem – und hier kommt nun die soziale Identität ins Spiel – bieten sie Identifikationsmöglichkeiten, indem sie Individuen Orientierung geben, also einen Referenzrahmen zur Verortung im sozialen Gefüge schaffen. Soziale Kategorisierungen sind relational, denn sie entstehen durch soziale Vergleiche.[6] Vergleiche machen Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen Gruppen sichtbar und resultieren oftmals in einer Bewertung der Gruppen, indem wertneutralen Merkmalsdimensionen spezifische Wertungen zugesprochen werden, also wertbesetzte Dimensionen entstehen, die zudem in einem (subjektiv wahrgenommenen) hierarchischen Verhältnis stehen. Es stellt sich nun die Frage, ob die Ingroup im Vergleich zur Outgroup (hinsichtlich eines bestimmten Merkmals) besser oder schlechter abschneidet, wobei angenommen werden kann, dass Gruppen nach einer Positionierung am positiven Pol der Vergleichsdimension streben (vgl. Mummendey 1985: 201). In anderen Worten: die Ingroup versucht aus dem Vergleich mit der Outgroup positiv hervorzugehen, also eine positive Distinktheit zu erreichen.

---

[5] Menschen können allerdings auch Ziel von Vorurteilen und Diskriminierung werden, weil ihnen bestimmte Merkmale zugeschrieben und sie einer bestimmten Gruppe zugeordnet werden. Aus diesem Grund werden in dieser Arbeit immer wieder als synonym zu verstehende Termini wie *als Muslim*in Gelesene/Markierte/Wahrgenommene/Attribuierte* verwendet. Menschen müssen nicht tatsächlich muslimischen Glaubens sein und sich der Gruppe der Muslim*innen zugehörig fühlen, um als Muslim*innen adressiert und abgewertet zu werden. Die vermutete bzw. zugeschriebene Gruppenzugehörigkeit ist hier bereits ausreichend (vgl. Zick et al. 2016a).

[6] Vgl. hierzu die Theorie der sozialen Vergleichsprozesse von Festinger (1954).

Das Ergebnis eines solchen Vergleichsprozesses ist nichts anderes als die Wahrnehmung der eigenen spezifischen Position innerhalb eines Systems sozialer Kategorien. Darauf basierende soziale Identifikationen bilden in ihrer Summe schließlich die soziale Identität, verstanden als

> „that part of an individual's self-concept which derives from his knowledge of his membership of a social group (or groups) together with the value and emotional significance attached to that membership" (Tajfel 1978: 63).

Die Idee der sozialen Identität basiert auf drei Prämissen: 1. Individuen streben nach einem positiven Selbstkonzept. 2. Soziale Gruppen oder Kategorien sind mit (konsensualen) Bewertungen konnotiert. 3. Soziale Vergleichsprozesse bringen positive oder negative Diskrepanzen hervor (vgl. Tajfel & Turner 1986: 16). Aus diesen Prämissen können wiederum drei theoretische Prinzipien abgeleitet werden: 1. Individuen streben nach einer positiven sozialen Identität. 2. Eine positive soziale Identität wird durch die positive Distinktheit der Gruppe erreicht. 3. Bei Unzufriedenheit bedingt durch eine fehlende positive Distinktheit und in der Folge ausbleibende positive soziale Identität benötigen die Individuen Strategien, um den negativen Ergebnissen der Vergleichsprozesse entgegenzuwirken.

Die Frage lautet also: Was tun, wenn die soziale Identität negativ ausfällt? *Abbildung 2.1* zeigt eine Visualisierung der unterschiedlichen Strategien im Umgang mit einer negativen sozialen Identität. Werden die Gruppengrenzen als durchlässig wahrgenommen, besteht für die Gruppenmitglieder die Möglichkeit, ihre Gruppe zu wechseln (*individual mobility*). Ist dies nicht der Fall, bleiben zwei Möglichkeiten zur Erlangung einer positiven sozialen Identität: entweder durch soziale Kreativität (*social creativity*) – gemeint sind Strategien, die sich auf die Veränderung der Vergleichsgruppe, die Veränderung der Vergleichsdimension oder die Neubewertung der Vergleichsdimension beziehen[7] – oder durch die Abwertung der Outgroup (*social competition*), wodurch im direkten Vergleich eine Aufwertung der Ingroup bewirkt werden soll (vgl. ebd.: 19 f.).

Die Funktion der Abwertung (von Mitgliedern) der Outgroup liegt im Sinne der Theorie der Sozialen Identität also in der Herstellung positiver Distinktheit zur relevanten Vergleichsgruppe, um eine positive soziale Identität und damit ein positives Selbstkonzept aufbauen oder aufrechterhalten zu können. Konflikte zwischen Gruppen können in diesem Sinne als ein Aushandeln sozialer Identitäten verstanden werden.

---

[7] Da die Statusbeziehungen als stabil bzw. legitim wahrgenommen werden, geht es bei sozialer Kreativität zwar um eine Veränderung im Sinne einer Neuorientierung oder Neubewertung, nicht aber um grundlegende Veränderungen struktureller Ungleichheiten.

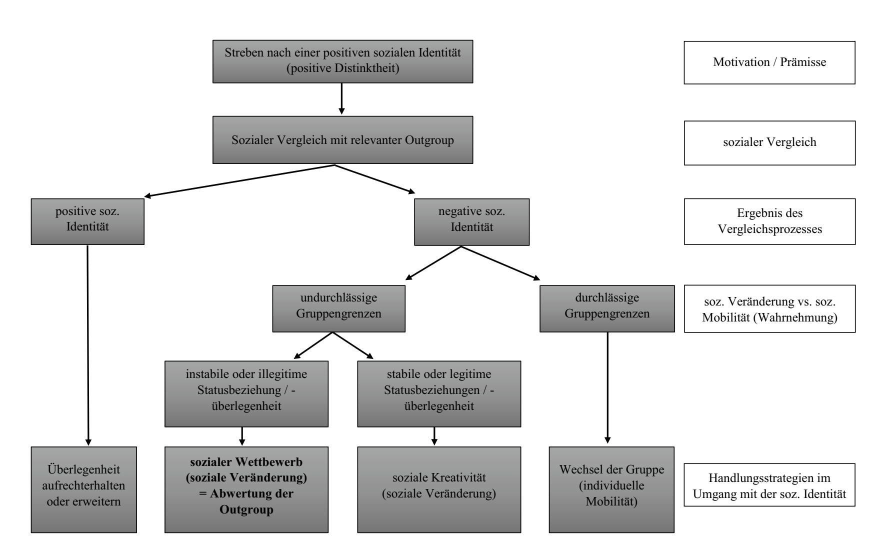


Abbildung 2.1 Die Theorie der Sozialen Identität nach Tajfel & Turner (1979, 1986): zum Zusammenhang von sozialer Identität und Abwertung (eigene Darstellung)

2.2.2 Selbstkategorisierungstheorie

Nachdem die Theorie der Sozialen Identität eine Erklärung für die Entstehung von Outgroup-Diskriminierung liefern konnte, werden im Rahmen der Selbstkategorisierungstheorie (*Self-Categorization Theory*) die Antezedenzen der Salienz sozialer Kategorien, also „the conditions under which some specific group membership becomes cognitively prepotent in self-perception“, näher betrachtet (Turner 1985: 102). Die Weiterentwicklung der Ansätze zu sozialen Kategorisierungsprozessen aus einer sozial-kognitiven Perspektive durch John C. Turner ist ein wichtiger Beitrag zum Verständnis der psychologischen Grundlagen des Verhaltens zwischen sozialen Gruppen (vgl. ebd.: 115). Aus diesem Grund schaut Turner unter anderem auf die Determinanten der Bedeutsamkeit sozialer Kategorien und damit auf die Frage: Welche Merkmale nehmen wir in welchen Kontexten als konstituierend für Gruppen wahr? Turner stellt dazu die These auf, dass

> „the salience of some ingroup-outgroup categorization in a specific situation is a function of an interaction between the 'relative accessibility' of that categorization for the perceiver and the 'fit' between the stimulus input and category specifications" (ebd.: 102).

Die Kategorisierungssalienz ist abhängig von zwei Faktoren: zum einen von der relativen Zugänglichkeit (*accessibility*) einer bestimmten Kategorie für die wahrnehmende Person und zum anderen von der Passung (*fit*) zwischen den wahrgenommenen Eigenschaften einer Person und bestehenden Stereotypen. Bestimmte Merkmale oder Eigenschaften werden dann salient, wenn sie einerseits kognitiv vergleichsweise leicht zugänglich sind (wie etwa das Alter oder das Geschlecht) und andererseits kongruent sind mit vorhandenen Stereotypen. Bei zwei kognitiv gleich gut zugänglichen Kategorien wird diejenige mit der besseren Passung salient werden. Umgekehrt gilt das Gleiche: Ist die Passung zweier Kategorien gleich gut, so wird die situativ leichter zugängliche Kategorie salient (vgl. ebd.).

Die Akzessibilität einer Kategorie hängt von der „perceptual readiness" ab, die sich aus vergangenen Erfahrungen und aktuellen Motiven der einzelnen Personen sowie dem aktuellen Kontext ergibt (ebd.). Die Sensibilität für bestimmte Kategorien bzw. die Neigung zu spezifischen Kategorisierungen ist folglich sowohl von individuellen Dispositionen als auch von situativen Faktoren geprägt. Turner nennt etwa einen Besuch in Chinatown als Kontext, in dem die Salienz der Kategorie Nationalität begünstigt werden kann (vgl. ebd.: 102 f.); der Besuch einer Konferenz zum Thema Feminismus hingegen wird eher die Salienz der Kategorie Geschlecht erhöhen; ein Zusammentreffen von Menschen im Rahmen eines interreligiösen Dialogs wiederum kann die Bedeutung der Religionszugehörigkeit besonders hervorheben.

Unter Passung versteht Turner „the degree to which reality actually matches the criteria which [stereotypically] define the category" (ebd.: 103). Diese intrapersonale Passung ist umso höher, je mehr eine Person dem Bild einer bestimmten Kategorie (Stereotyp) entspricht. Für die Kategorienbildung ist laut Turner außerdem der sogenannte Metakontrast entscheidend. Turner geht es um das Verhältnis zwischen intra- und interkategorialen Differenzen, also die Idee, dass sich Ingroup-Mitglieder möglichst ähnlich sind und gleichzeitig möglichst different gegenüber der Outgroup. Demnach wird die Kategorie „with the largest metacontrast ratio" salient. Das ist die Kategorie, die die größten wahrgenommenen interkategorialen Unterschiede aufweist und gleichzeitig in den Augen der wahrnehmenden Person intrakategoriale Unterschiede minimiert (vgl.

ebd.: 96/103), das heißt diejenige Kategorie, die eine gegebene Situation bestmöglich strukturiert. Im Sinne der interpersonalen Passung wird eine Situation nach Gemeinsamkeiten und Unterschieden der Interagierenden strukturiert, mit dem Ziel, größtmögliche Ingroup-Homogenität bei größtmöglicher Differenz zur Outgroup zu schaffen.

Die Zugänglichkeit einer Kategorie, bedingt durch vergangene Erfahrungen, aktuelle Motive und den aktuellen Kontext, sowie ihre intrapersonale und interpersonale Passung können als wichtige Antezedenzen für die Salienz sozialer Kategorien festgehalten werden. Die Überlegungen von Turner (1985) sind für diese Arbeit von großer Bedeutung, denn sie verweisen auf die Kontextabhängigkeit und Variabilität der Salienz einzelner sozialer Kategorien. Kategorien können in den Vorder- oder Hintergrund treten, mal mehr, mal weniger salient sein. Diese Erkenntnis ist zentral für die nun folgenden Ansätze zur Verringerung von Vorurteilen und Intergruppenkonflikten (Abschn. 2.3) und somit indirekt auch für die Differenzierung zwischen Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit (Abschn. 2.4).

2.3 Konfliktmanagement: Strategien zur Reduzierung von Intergruppenkonflikten

In der Literatur finden sich verschiedene Strategien zur Reduzierung von Intergruppenkonflikten (vgl. u. a. Oskamp 2000). Zwei besonders weit verbreitete Ansätze werden im Folgenden näher betrachtet: Vorurteilsreduktion durch Kontakt und Verringerung von Konflikten zwischen Gruppen durch die Verschiebung von Kategoriengrenzen. Beide Ansätze hängen zusammen und sind für diese Arbeit vor allem deshalb interessant, weil sie die Reduzierung von Vorurteilen und Konflikten zwischen (Menschen-)Gruppen fokussieren. Sie bieten damit Überlegungen zur Konfliktminderung, die für Einstellungen gegenüber Muslim*innen funktionieren können, auf den Islam jedoch in dieser Form kaum übertragbar sind.

2.3.1 Vorurteilsreduzierung durch Kontakt: Die Kontakthypothese

Allports 1954 aufgestellte und vielfach rezipierte Kontakthypothese postuliert einen Einfluss von Intergruppenkontakten auf die Reduzierung von Vorurteilen gegenüber der Outgroup: Je mehr Kontakte eine Person zu Angehörigen einer

Outgroup hat, desto geringer fallen die Vorurteile gegenüber dieser Gruppe aus.[8] Er verweist auf sechs Merkmale von Kontakt(situationen) und Interagierenden, die sich positiv oder negativ auf das Maß der Vorurteile auswirken können (vgl. Allport 1954: 262 f.):

1. Quantitative Rahmenbedingungen des Kontakts (Dauer, Häufigkeit, Anzahl der interagierenden Personen etc.)
2. Status der beteiligten Personen (Statusähnlichkeiten oder -unterschiede von Individuen, Status der Gruppe)
3. Rolle der Beteiligten (kooperierendes oder kompetitives Verhältnis, Machthierarchien zwischen den Personen)
4. Soziale Atmosphäre (Ist der Kontakt freiwillig oder erzwungen? Ist der Kontakt echt oder künstlich? Wird der Kontakt als typisch wahrgenommen? etc.)
5. Persönlichkeitsdispositionen (Art und Stärke der Vorurteilshaftigkeit, Vorerfahrungen, Schulbildung, Alter etc.)
6. Bereiche von Kontakt (Freizeit, Schule, Arbeit, Nachbar*innenschaft etc.)

Ähnlich wie bei der Salienz sozialer Kategorien spielen auch hier Vorerfahrungen eine wichtige Rolle. In Bezug auf Punkt 6 betont Allport zudem explizit religiöse Kontakte (vgl. ebd.: 263). Für das Ausmaß der Islam- bzw. Muslim*innenfeindlichkeit kann es relevant sein, ob der Kontakt in einem religiösen Umfeld stattfindet und ob die Religionszugehörigkeit in diesem Moment salient ist. Insgesamt sind besonders ‚echte' und dauerhafte Kontakte zur Vorurteilsreduzierung geeignet, denn diese Formen des Kontakts können den Wissensstand über die Outgroup vergrößern und so zum Abbau von Vorurteilen beitragen (vgl. ebd.: 268). Darüber hinaus führt Allport vier Bedingungen an, unter denen Kontakt besonders wirksam für die Vorurteilsminderung ist:

[8] Vorhandene Längsschnittdaten bestätigen die Kausalrichtung der Kontakthypothese und zeigen einen Einfluss interkultureller Kontakte auf die Verringerung fremdenfeindlicher Einstellungen (vgl. Christ & Wagner 2008) bzw. eine Verringerung von Muslim*innenfeindlichkeit nach positiven Kontakten mit Muslim*innen (vgl. Schmidt et al. 2019). Allerdings ist auch die umgekehrte Schlussfolgerung plausibel: Personen mit Vorurteilen und feindlichen Einstellungen gegenüber anderen Menschen(gruppen) suchen besonders selten den Kontakt zu diesen. Studien belegen einen kausalen Zusammenhang in beide Richtungen, wobei die Datenlage in Bezug auf die Stärke dieser Einflüsse uneindeutig ist: Es gibt sowohl Ergebnisse, die auf einen etwa gleich starken Einfluss in beide Richtungen bzw. einen etwas stärkeren Einfluss von Vorurteilen auf Kontakt als umgekehrt hinweisen (vgl. Binder et al. 2009) sowie Ergebnisse, die für einen stärkeren Einfluss von Kontakt auf Vorurteile als umgekehrt sprechen (vgl. Pettigrew 1998: 80).

1. Ähnlicher sozialer Status. Auf Statusgleichheit basierende Kontakte können beispielsweise im beruflichen Kontext entstehen. Im Falle eines Statusunterschiedes ist es jedoch vorteilhaft für die Reduzierung von Vorurteilen, wenn der*die Angehörige der Minorität über den höheren sozialen Status verfügt.
2. Verfolgen gemeinsamer Ziele / Interessen. Gemeinsame Ziele fördern die Solidarität unter den Beteiligten. Gemeinsame Interessen und Unternehmungen können Menschen zu einer Einstellungsänderung bewegen. So könnten beispielsweise zunächst Gemeinsamkeiten bzw. Ähnlichkeiten aufgezeigt und dann ein Kontext geschaffen werden, der die Entwicklung gemeinsamer Projekte ermöglicht.
3. Kooperation beim Erreichen der Ziele. Es kommt nicht darauf an, gleiche Ziele zu haben, die unter Umständen sogar in direktem Wettbewerb erreicht werden sollen, sondern kooperativ auf gemeinsame Ziele hinzuarbeiten.
4. Unterstützung der Interaktion durch Autoritäten bzw. eine institutionelle Rahmung. Autoritäten bzw. Institutionen sind in der Lage, Werte wie Toleranz und Akzeptanz als normative Erwartungen zu vermitteln.

Zusammengefasst lässt sich sagen:

> „Prejudice (unless deeply rooted in the character structure of the individual) may be reduced by equal status contact between majority and minority groups in the pursuit of common goals. The effect is greatly enhanced if this contact is sanctioned by institutional supports (i.e., by law, custom or local atmosphere), and provided it is of a sort that leads to the perception of common interests and common humanity between members of the two groups" (ebd.: 281).

Seit Allports Überlegungen zum Zusammenhang von Kontakt und Vorurteilen in den 1950er Jahren wurde die Kontakthypothese in einer unüberschaubaren Menge an Studien untersucht. Eine 515 verschiedene Studien umfassende Metaanalyse konnte zeigen, dass die von Allport formulierten Kontaktbedingungen durchaus förderlich, jedoch nicht essentiell für die Reduzierung von Vorurteilen sind (vgl. Pettigrew & Tropp 2006). Verschiedene Studien konnten den postulierten Kontakteffekt auch für die Reduzierung von Vorurteilen gegenüber Muslim*innen belegen. So gehen beispielsweise Kontakte zu Muslim*innen im engen Freund*innenkreis, im erweiterten Freund*innen- und Bekanntenkreis sowie Kontakte im schulischen / studentischen / beruflichen Umfeld mit einer Reduzierung feindlicher Einstellungen gegenüber Muslim*innen einher (vgl. Diekmann 2017, 2020b). Gleiches gilt für Kontakte im Privatleben, auf der Arbeit und in der Nachbar*innenschaft (vgl. Yendell 2013). Auch gehen Kontakte zu

Migrant*innen[9] mit einer geringeren Unterstützung für einen *Muslim Ban* (vgl. Pickel & Öztürk 2018) sowie einer höheren Akzeptanz für muslimische Bürgermeister*innen einher (vgl. Öztürk 2021). Werden verschiedene Prädiktoren für Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit berücksichtigt, zeigt sich, dass Kontakt zu den stärksten Prädiktoren zählt (vgl. Dekker & van der Noll 2012; Pickel & Öztürk 2018). Freiwilliger Kontakt führt verglichen mit erzwungenem Kontakt zu einer verringerten Muslim*innenfeindlichkeit (vgl. Müller et al. 2017). Insgesamt findet sich ein vorurteilsreduzierender Effekt nicht nur in Deutschland, sondern auch in anderen europäischen Ländern wie Frankreich oder den Niederlanden (vgl. Dekker & van der Noll 2012; Pickel & Yendell 2016). Es gibt jedoch Hinweise darauf, dass insbesondere *positive* Kontakterfahrungen mit Muslim*innen zu verringerten Vorurteilen gegenüber Islam und Muslim*innen führen (vgl. Dekker & van der Noll 2012; Schmidt et al. 2019). Vereinzelt finden sich darüber hinaus Studien, die den Einfluss von Kontakt auf *Islam*feindlichkeit untersuchen. So gehen beispielsweise Kontakte zu Muslim*innen im engen Freund*innen- und im erweiterten Freund*innen- und Bekanntenkreis mit reduzierten Vorurteilen gegenüber dem Islam einher (vgl. Diekmann 2017, 2020b). Personen, die freiwilligen Kontakt zu Muslim*innen haben, sind überdies weniger islamfeindlich als Personen, die Kontakt zu Muslim*innen in eher erzwungenen Settings haben, etwa in der Familie oder am Arbeitsplatz (vgl. Müller et al. 2017).

Ausschlaggebend dafür, dass in einem ersten Schritt überhaupt erst Intergruppenkontakte entstehen, sind Gelegenheitsstrukturen. Eine hohe Anzahl von Angehörigen einer Outgroup, etwa am Arbeitsplatz oder in der Nachbar*innenschaft, erhöht die Chance auf eine Kontaktsituation mit diesen, was wiederum zu mehr Freundschaften zwischen Mitgliedern beider Gruppen führt und die Feindlichkeit gegenüber der Outgroup verringert (vgl. Wagner et al. 2002: 103). Gleichzeitig verläuft dieser Prozess nicht immer so linear wie dargestellt und kann durch unterschiedliche Faktoren gestört werden, wodurch ein tatsächlicher Kontakt oder die Vorurteilsreduzierung nicht eintritt, beispielsweise weil eine Person nicht als typische*r Vertreter*in der Outgroup wahrgenommen wird und in der Folge keine Generalisierung auf die gesamte Gruppe stattfindet.

---

[9] Unglücklicherweise wird oftmals Kontakt zu Migrant*innen als Prädiktor für muslim*innenfeindliche Einstellungen herangezogen. Letztendlich wird auch hier die Vermischung von Muslim*innen und Migrant*innen deutlich, auf die in Abschn. 3.1 näher eingegangen wird. Grund dafür ist zumeist die unzureichende Datengrundlage. Studien zeigen einerseits, dass Muslim*innen durchaus assoziiert werden, wenn nach *foreigners* oder *strangers* gefragt wird, allerdings zeigen dieselben Studien, dass das Maß der Muslim*innenfeindlichkeit in Abhängigkeit der Assoziationen variieren kann (vgl. Asbrock et al. 2014; Spruyt et al. 2016; Wallrich et al. 2020; vgl. hierzu auch Abschn. 4.4.3).

Der Prozess der Generalisierung spielt eine wichtige Rolle für die Reduzierung von Vorurteilen durch Kontakt. Damit Personen Erfahrungen aus Kontaktsituationen von Individuen auf die gesamte Gruppe übertragen können, ist die Salienz der Gruppenzugehörigkeit von besonderer Bedeutung: „Only when the interactants view one another as group representatives does the contact become an intergroup event." (Pettigrew 1998: 74). Intergruppenkontakte finden jedoch oftmals dann statt, wenn die Interagierenden eben keine typischen Vertreter*innen ihrer Gruppe sind. Für diejenigen, die besonders geneigt sind, Intergruppenkontakte einzugehen, wird eine Generalisierung aufgrund der fehlenden Salienz der Gruppenzugehörigkeit (Dekategorisierung) erschwert, wenn auch nicht unmöglich (vgl. ebd.). Positive Effekte sind dennoch möglich. Die Lösung kann in diesen Fällen über die Rekategorisierung führen: Wenn der Kontakt bereits einige Zeit andauert, können Individuen über größere, übergeordnete Gruppenzugehörigkeiten nachdenken und diese bedeutsam machen (vgl. ebd.: 75). Vorurteile werden verringert, indem Personen nun einer gemeinsamen Ingroup angehören (vgl. hierzu auch Abschn. 2.3.2).

Kontakte haben folglich das Potential, Vorurteile gegenüber Menschen(gruppen) zu verringern. (Positive) Kontakte zu Muslim*innen können – insbesondere unter den formulierten Bedingungen – bei Nicht-Muslim*innen zu einer Abschwächung oder Auflösung feindlicher Einstellungen führen. Diese Form des zwischenmenschlichen Kontakts ist jedoch im Zusammenhang mit dem Islam als Religion und damit auf deutlich abstrakterer Ebene so nicht möglich. Die Kontakthypothese liefert damit indirekt Anhaltspunkte für eine separate Betrachtung von Einstellungen gegenüber dem Islam (Religion) und Muslim*innen (als potentiell individuelle Mitglieder einer Outgroup). Darüber hinaus geht Allport davon aus, dass Kontakte, die fundiertes Wissen über die Outgroup liefern, zu einer Reduzierung von Vorurteilen beitragen (vgl. Allport 1954: 268). Forschung in diesem Bereich liefert Evidenz für einen (schwachen) Zusammenhang zwischen Wissen über den Islam und über Muslim*innen und Islam-/Muslim*innenfeindlichkeit (vgl. Dekker & van der Noll 2012). Ein differenzierterer Blick zeigt, dass das Wissen über die Lebensrealitäten von Muslim*innen zu einer Verringerung von Muslim*innenfeindlichkeit beiträgt, gleiches jedoch nicht für das Wissen über die Glaubenslehren des Islams gilt (vgl. Janzen et al. 2019). Es liegt auf der Hand, dass in Kontaktsituationen Wissen über die Interaktionspartner*innen generiert wird, wodurch unter anderem weitere Gruppenzugehörigkeiten der beteiligten Personen offenbart werden können. Das Wissen um derartige Mehrfachzugehörigkeiten und das Verschieben von Gruppengrenzen sind prominente Strategien zur Verringerung von Vorurteilen und Intergruppenkonflikten, die in engem Zusammenhang mit Kontakt stehen bzw.

durch Kontakt ermöglicht werden können. Was genau darunter zu verstehen ist, wird im Folgenden skizziert.

2.3.2 Multiple Gruppenzugehörigkeiten und Dekonstruktion starrer Gruppengrenzen: Kreuzkategorisierung, Dekategorisierung, Rekategorisierung

> „Die Illusion der Singularität stützt sich auf die Annahme, ein Mensch sei nicht als Individuum mit vielen Zugehörigkeiten oder als Mitglied vieler verschiedener Gruppen zu betrachten, sondern ausschließlich als Mitglied eines einzigen Kollektivs, das ihm eine Identität von überragender Bedeutung verleiht." (Sen 2007: 58).

> „Most challenging from an analytic point of view is the analysis of the intersection of identities. It is easy to visit a Muslim country or study an immigrant community, and present all in terms of religion. But this is to miss the other identities – of work, location, ethnicity – and, not least, the ways in which different Muslims relate to each other." (Halliday 1999: 897)

Auch wenn die Theorie der Sozialen Identität auf den ersten Blick suggeriert, eine singuläre Gruppenzugehörigkeit und eine disjunkte Einteilung in Ingroup und Outgroup sei der Normalfall, ist die Realität doch deutlich komplexer und weniger schematisch. Zwar kann es in der Wahrnehmung der Interagierenden durchaus zu Verabsolutierungsprozessen der Ingroup und Outgroup kommen, allerdings gehören Menschen doch niemals nur einer einzigen Gruppe an. Stattdessen verfügt in der Praxis jeder Mensch über eine Vielzahl unterschiedlicher Gruppenmitgliedschaften, die zusammengenommen die (plurale) Identität eines jeden Individuums bilden.[10] Eine Person kann beispielsweise ohne jeden Widerspruch Muslimin, Feministin, Vegetarierin, Klavierspielerin, Krankenpflegerin und begeisterte Handballspielerin sein. Je nach Kontext können die einzelnen Kategorien für das Individuum von unterschiedlicher Wichtigkeit sein. Das kann dazu führen, dass bestimmte Zugehörigkeiten in bestimmten Kontexten dominieren. Dies bedeutet allerdings nicht, dass wir etwa in einem von der Religionszugehörigkeit dominierten Kontext die „religiöse […] Zugehörigkeit als

[10] Die Idee der multiplen Gruppenzugehörigkeit, die in diesem Kapitel entfaltet wird, findet sich in unterschiedlichen Disziplinen und mit zum Teil abweichender Terminologie. Je nach Autor*in wird beispielsweise von multiplen, pluralen oder Mehrfachzugehörigkeiten und Identitäten gesprochen. Ebenso von Kreuzkategorisierungen oder simultanen Kategorisierungen. Das soll an dieser Stelle jedoch nicht weiter stören, denn die zugrundeliegende und für die Argumentation der Differenzierung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit zentrale Idee ist dieselbe.

allesverschlingende Identität begreifen“ müssen (Sen 2007: 79). Jedes Individuum verfügt darüber hinaus über zahlreiche andere Gruppenmitgliedschaften. Das bedeutet einerseits, dass sich die Identität eines Menschen niemals nur aus einer Gruppenmitgliedschaft speist und andererseits, dass Gruppenmitglieder zwar in Hinblick auf ein Merkmal homogen sind, in Hinblick auf zahlreiche andere Merkmale jedoch durchaus Heterogenität aufweisen. Muslim*innen beispielsweise teilen ihre Religionszugehörigkeit, unterscheiden sich jedoch in Bezug auf Geschlecht, Klasse, Ethnizität, Beruf, persönliche Interessen, Fähigkeiten und so weiter.

Die Überwindung singulärer Klassifikationen und die Verabschiedung von einem solitaristischen Identitätsverständnis, das heißt die Anerkennung parallel existierender Gruppenzugehörigkeiten, bieten ein nicht zu unterschätzendes Konfliktminderungspotential (vgl. Sen 2007). Wie das aussehen kann, zeigen die folgenden Überlegungen zu Kreuzkategorisierungen, Prozessen der Individualisierung (Dekategorisierung) sowie übergeordneten Kategorisierungen (Rekategorisierung). Alle drei Strategien können als unterschiedliche Kategorisierungslevel mit einem unterschiedlichen Maß an Inklusivität verstanden werden. *Abbildung* 2.2 veranschaulicht die verschiedenen Ebenen und Prozesse, um die es im Folgenden geht. Die einfache Kategorisierung, wie sie in Abschn. 2.2 besprochen wurde, bildet dabei das Zentrum, von welchem nun Prozesse der Grenzverschiebung ausgehen.

Der Abstraktionsgrad nimmt von Level 1 zu Level 4 stetig ab. Alle Ebenen bieten jedoch Möglichkeiten, Intergruppenkonflikte zu reduzieren, indem die Flexibilität von sozialen Kategorisierungen, das heißt die Beweglichkeit und Veränderbarkeit von Gruppengrenzen, anerkannt wird. Unter Berücksichtigung der drei vorgestellten Strategien wird schließlich die besondere Rolle von Ähnlichkeit und Differenz als Querschnittsthema im Rahmen der Reduzierung von Diskriminierung und Vorurteilen diskutiert.

Kreuzkategorisierungen

Eine vielfach angeführte Möglichkeit, Vorurteile gegenüber Mitgliedern einer Outgroup zu reduzieren, liegt in der Verminderung der Kategorisierungssalienz und damit in der Auflösung starrer Gruppengrenzen. Dies kann über Kreuzkategorisierungen, also überlappende Kategorisierungen, geschehen, das heißt Verbindungen, die quer zu einer anderen Gruppenkategorie liegen (vgl. Mummendey 1985: 209). Die Abwertung der Outgroup im Sinne der Theorie der Sozialen Identität basiert auf der Annahme, Ingroup und Outgroup seien klar voneinander abgrenzbar. Personen lassen sich in diesem Szenario relativ leicht entweder

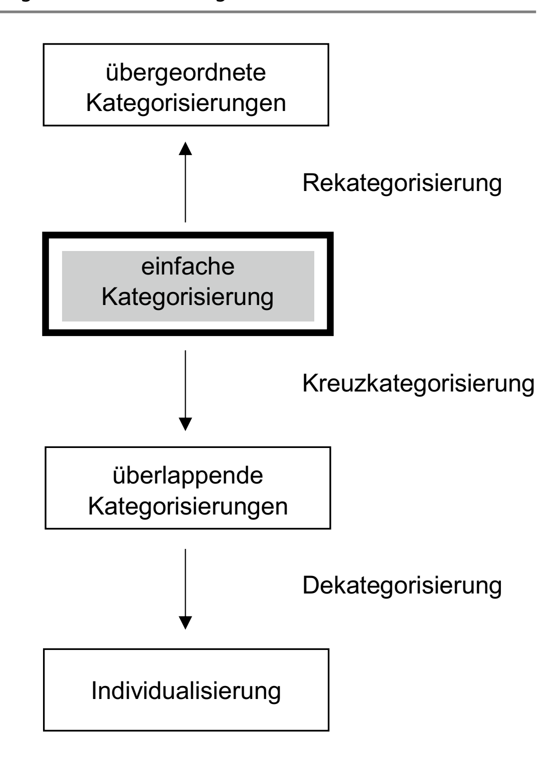


Abbildung 2.2 Multiple Kategorisierungen als Strategien zur Vorurteilsreduzierung (eigene Darstellung in Anlehnung an Crisp 2010: 519)

der Ingroup oder der Outgroup zuordnen. Sobald jedoch mehr als eine Kategorie salient ist, wird eine eindeutige Zuordnung von Personen zur Ingroup oder Outgroup deutlich erschwert, da sich unter Berücksichtigung aller Kategorien keine eindeutigen Gruppen mehr bilden lassen. Eine hohe Salienz der Kategorie Religionszugehörigkeit etwa kann dazu führen, dass sich Personen entlang dieses Kriteriums sortieren: Muslim*innen, Christ*innen, Buddhist*innen, Atheist*innen etc. Da sich viele Menschen nur einer einzigen Ausprägung zugehörig fühlen werden, fällt eine Einteilung in ‚wir vs. die Anderen' nicht besonders schwer. Ist nun aber zusätzlich die Kategorie Geschlecht bedeutsam, ist eine solche binäre Einteilung nicht länger möglich. Stattdessen ergibt sich nun die Möglichkeit, eine Person gleichzeitig als Mitglied der Outgroup (zum Beispiel andere Religionszugehörigkeit) und als Mitglied der Ingroup (zum Beispiel gleiches Geschlecht) wahrzunehmen.

> „[S]ocieties are differentiated along a number of different dimensions of social identity – ethnicity, religion, region, occupation, gender – each of which subdivides the whole into different subgroupings with overlapping memberships. In such a system, individuals may belong to, and identify with, multiple ingroups at the same level of inclusion. Further, other individuals, who are outgroup members in one category distinction, may be fellow ingroup members in another.“ (Brewer 2000: 169).

Diese Kreuzkategorisierungen erschweren eine klare Einteilung in Ingroup und Outgroup und in der Folge die Abwertung der Outgroup, denn diese ist nun nicht länger eindeutig identifizierbar. Je mehr Kategorisierungen salient werden, desto schwerer wird die Einteilung in Ingroup und Outgroup. Je nach Kontext können unterschiedliche Gruppenzugehörigkeiten salient sein (vgl. auch Abschn. 2.2.2):

> „Large complex societies are characterized by multiple cross-cutting systems of social categorization, and individuals have corresponding multiple social identities, any one of which may be activated in a given social situation.“ (Brewer & Miller 1984: 283).

In der Praxis bedeutet das, dass überlappende Kategorisierungen als Querverbindungen verstanden werden können. Quer zueinander verlaufende Gruppenzugehörigkeiten aufzuzeigen[11], kann daher ein wichtiges Instrument zur Vorurteilsreduzierung darstellen, denn sie erschweren die strikte Einteilung in Ingroup und Outgroup und die damit potentiell verbundene Abwertung ‚der Anderen‘.

Dekategorisierung: Individualisierung

Wenn eine Kategorisierung dominiert, andere Kategorien aber dennoch salient sind, kann dies zudem dazu beitragen, die Outgroup als weniger homogen wahrzunehmen. Die Verminderung der Outgroupdiskriminierung führt hier also über den Weg des Aufzeigens von Heterogenität innerhalb der Outgroup und wird über die Individualisierung der Outgroup erreicht (vgl. Mummendey 1985: 209). Wenn eine Vielzahl von Gruppenzugehörigkeiten bekannt und salient ist, werden die daraus resultierenden Identitäten immer komplexer, es kommt zum Prozess der Dekategorisierung und damit zur Differenzierung und Personalisierung der Outgroup-Mitglieder (vgl. Brewer & Miller 1984).

[11] Wichtig ist allerdings, dass die Kategorisierungen tatsächlich quer zueinander verlaufen. Im Fall kongruenter Kategorisierungen – zum Beispiel wenn sich aus den Kategorisierungen A und B sowie 1 und 2 nicht die Gruppen A1, A2, B1 und B2, sondern lediglich die Gruppen A1 und B2 ergeben – werden die Gruppengrenzen eher verstärkt (vgl. Brewer 2000).

> „At […] the lowest level of abstraction, individuation follows decategorization resulting from a high level of multiple identity complexity. When the number and/or complexity of the categories that require attention reaches a critical threshold there is a shift from categorical to individuated perception.“ (Crisp 2010: 519 f.).

Für die Verschiebung von kategorialer zu individueller Wahrnehmung kann es hilfreich sein, unterschiedliche Kategorien und damit potentielle Gruppenzugehörigkeiten sichtbar zu machen. Individuen gehören immer einer Vielzahl verschiedener Gruppen an, die sich beispielsweise aus Heterogenitätsmarkern wie Alter, Geschlecht, sozioökonomischem Status oder Beruf, aber auch aus persönlichen Fähigkeiten, Hobbies, Interessen und Überzeugungen ergeben können. Für jeden Menschen entsteht so eine individuelle Zusammensetzung unterschiedlicher Gruppenzugehörigkeiten, die zudem unterschiedlich gewichtet sein können. Je nachdem, welche Relevanz bestimmten Gruppen(zugehörigkeiten) beigemessen wird, können die einzelnen Gruppenzugehörigkeiten mit unterschiedlichem Gewicht in die Identitätsbildung eingehen. Auch wenn bestimmte Kategorien vorgegeben und (nahezu) unausweichlich sind, so können doch alle Menschen innerhalb dieses Rahmens in gewissem Umfang entscheiden, welche Priorität sie bestimmten Kategorien einräumen (vgl. Sen 2007: 21 f.). Prioritäten können sich je nach Kontext verschieben, sind jedoch nicht als Entweder-Oder-Entscheidungen zu verstehen (vgl. ebd.: 34/190): Einzelne Zugehörigkeiten können kontextabhängig unterschiedliche Prioritäten zugewiesen bekommen und damit in den Vorder- oder Hintergrund treten; andere Kategorien sind dadurch jedoch nicht gänzlich verschwunden.

Dekategorisierung bedeutet folglich, dass Gruppenzugehörigkeiten weniger betont werden. Stattdessen treten persönliche Informationen in den Vordergrund, die die Bedeutung der Kategorie reduzieren. Das Wissen um die Mannigfaltigkeit von Gruppenzugehörigkeiten kann also die Fokussierung auf eine einzige Gruppenzugehörigkeit zugunsten einer individualisierten Perspektive ablösen. Anders gesagt: Es kann zu einer Verschiebung des Handelns vom intergruppalen Ende des Kontinuums hin zum interpersonalen Pol kommen. Menschen begegnen sich verstärkt als Individuen mit pluralen Identitäten, statt als Anhänger*innen einer einzigen spezifischen Gruppe, als Vertreter*innen einer Kategorie. Die Auseinandersetzung mit der Vielzahl eigener Gruppenzugehörigkeiten und der daraus resultierenden vielfältigen Identität wird aus diesem Grund beispielsweise in Argumentationstrainings gegen rechte Parolen für Jugendliche gefördert (vgl. Wolrab 2016: 378).

Rekategorisierung: übergeordnete Kategorisierungen
Ein anderer Ansatz – die Rekategorisierung – führt nicht über die Minderung der Bedeutung einzelner Kategorisierungen mit dem Ziel der Individualisierung, sondern versucht, übergeordnete saliente Kategorien zu finden, sodass aus ‚wir vs. die Anderen' ein inklusiveres Wir auf einem höheren Abstraktionslevel wird: „from an ‚us' and ‚them' orientation to a more inclusive ‚we'" (Gaertner & Dovidio 2010: 121). Der Prozess der Rekategorisierung basiert auf der Annahme, „that people belong to a variety of groups that are hierarchically organized in terms of inclusiveness" (ebd.: 120). Die Idee, eine Ebene höher zu gehen und aus zwei (oder mehr) Gruppen eine einzige Gruppe zu machen, wurde im *Common Ingroup Identity Model* aufgegriffen:

> „It asserts that intergroup bias and conflict can be reduced by factors that transform members' cognitive representation of the memberships from two groups to one group. We propose that this change in members' perceptions of group boundaries enables some of the cognitive and motivational processes that may contribute initially to intergroup bias and conflict to be redirected toward establishing more harmonious intergroup relations." (Gaertner et al. 1993: 2).

So könnten zum Beispiel (gläubige) Christ*innen und Muslim*innen der übergeordneten Kategorie der Gläubigen zugeordnet werden. Eine Gemeinsamkeit – gläubig zu sein – wird so auf einem höheren Abstraktionsgrad zum konstituierenden Merkmal für eine inklusivere Gruppe.

Zur Rolle von Ähnlichkeit und Differenz
Insgesamt zeigt sich, dass in der Salienz unterschiedlicher Kategorien – in Form überlappender Kategorisierungen, in Form eines Individualisierungsprozesses oder in Form übergeordneter Kategorisierungen – Potentiale liegen, um Abwertungsbestrebungen zwischen Gruppen zu mindern. Nicht zu unterschlagen ist an dieser Stelle die Rolle von Ähnlichkeit und Differenz. Im Sinne des *Social Identity Approach* wirkt Ähnlichkeit zwischen Gruppen aversiv, denn sie erhöht den Druck auf wechselseitige Differenzierung. Wenn die positive soziale Distinktheit bedroht scheint, nimmt der soziale Wettbewerb zu (vgl. Mummendey 1985: 206). Dies scheint im ersten Moment der häufig postulierten Ähnlichkeits-Attraktivitäts-Hypothese zu widersprechen. Bei genauerem Hinsehen wird jedoch deutlich, dass der *Social Identity Approach* von zwei Ebenen ausgeht: der interpersonalen und der intergruppalen Ebene. Anders als auf intergruppaler Ebene dienen soziale Vergleiche auf interpersonaler Ebene nicht der Schaffung bzw. dem Erhalt

von Unterschieden zwischen Gruppen, sondern der Validierung eigener Einstellungen und Überzeugungen (vgl. ebd.). Ähnlichkeit ist dann ein bestärkendes, verbindendes Element.

Ähnlichkeit kann verstanden werden als dynamisches Konzept, das Zusammenhänge und Verbindendes betont. Als Gegenentwurf zu Differenz nimmt Ähnlichkeit Gemeinsamkeiten, Überlappungen und Parallelen in den Blick und hat das Potential, starre Grenzen, Dichotomien und Hierarchisierungen aufzuweichen:

> „Es geht dabei nicht in erster Linie um Dichotomien und Grenzziehungen, sondern um Versuche, überlappende Felder der Ähnlichkeit zu finden. Das Prinzip des ‚Sowohl-als-auch' wird gegenüber dem Prinzip des ‚Entweder-oder' in der kulturellen Praxis betont." (Bhatti & Kimmich 2015: 17).

Ähnlichkeit sollte jedoch nicht missverstanden werden als „Harmonisierungskonzept", sondern begriffen werden als „ein Moment der Destabilisierung von angeblich stabilen, ‚natürlichen' dichotomischen Ordnungen" (ebd.).

Diese Idee lässt sich mit dem *Social Identity Approach* verbinden, denn die Verminderung der Kategorisierungssalienz funktioniert ebenfalls mithilfe von Überlappungen – Kategorisierungen, die quer zueinander liegen und damit Felder des ‚Sowohl-als-auch' schaffen: sowohl Muslimin als auch Journalistin als auch Feministin als auch Tennisspielerin und so weiter. Statt Differenzen als starr und unumstößlich zu betrachten, könnte es hilfreich sein, eben jene als dynamisch und kontextspezifisch zu begreifen und in diesem flexiblen Gebilde nach Ähnlichkeiten und Gemeinsamkeiten zu suchen. Es geht dabei nicht um „eine falsche Form der Harmonisierung oder Nivellierung von Unterschieden", sondern vielmehr darum, „postulierte Antagonismen und radikale Unverträglichkeiten von Gegensätzen" zu hinterfragen (ebd.: 15).

Starre Gruppengrenzen lassen sich aufweichen, wenn Ähnlichkeiten und Gemeinsamkeiten zwischen Individuen der Ingroup und der Outgroup sichtbar gemacht werden. Als Beispiel kann die Arbeit mit Fußballfangruppen, welche durch stark intergruppales Verhalten gekennzeichnet sind, angeführt werden. Durch die Minimierung der Salienz der Gruppenmitgliedschaft und das Aufzeigen von Gemeinsamkeiten mit dem Ziel, einer übergeordneten Kategorie Bedeutung beizumessen (Rekategorisierung) wird versucht, überlappende Felder der Ähnlichkeit – etwa die gemeinsame Leidenschaft für diesen Sport – zu finden, um Vorurteile zwischen den teils rivalisierenden (Fan-)Gruppen zu reduzieren (vgl. Diekmann 2020a).

2.4 Theoretische Synthese: Implikationen für die Differenzierung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit

> „Wer allein die religiöse Klassifikation betrachtet, übersieht die zahlreichen – und vielfältigen – Interessen, die Menschen, welche zufällig muslimischer Religion sind, in der Regel haben.“ (Sen 2007: 73).

Die zuvor diskutierten Theorien thematisieren nicht explizit das Kernanaliegen dieser Arbeit: die Unterscheidung zwischen Einstellungen gegenüber Menschen und Einstellungen gegenüber nicht-personalen Entitäten wie etwa Ideologien, Religionen oder Organisationen. Stattdessen beziehen sie sich auf das Verhalten zwischen sozialen Gruppen, das unter bestimmten Bedingungen konflikthaft sein kann. Im Sinne der Theorie der Sozialen Identität wäre dies der Fall, wenn die Ingroup gegenüber einer relevanten Outgroup im direkten Vergleich negativ abschneidet, das heißt, eine negative soziale Identität entwickelt. Eine Strategie zur Erlangung oder Bewahrung von positiver Distinktheit und damit einer positiven sozialen Identität liegt in der Abwertung der Outgroup. Die angeführten Theorien versuchen folglich Erklärungen für bestimmte Einstellungen und Verhaltensweisen gegenüber einer Outgroup bzw. Mitgliedern einer Outgroup zu liefern. Auch wenn sie damit nur schwer auf den Islam als Religion anwendbar sind, so sind Theorien zum Intergruppenverhalten doch – oder gerade deshalb – von besonderer Bedeutung für diese Arbeit, denn aus der Forschung zur Entstehung und Reduzierung von Intergruppenkonflikten lassen sich einige Überlegungen ableiten, die eine differenzierte Betrachtungsweise von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit nicht nur legitimieren, sondern sie auch plausibel, wenn nicht gar zwingend erforderlich machen.

Der Islam ist eine Religion und damit – um nur eine exemplarische Auswahl unterschiedlicher Beschreibungen und Verständnisse von Religion aufzugreifen – ein Funktionssystem innerhalb der Gesellschaft, das sich auf „den Unbestimmtheitscharakter der in der gesellschaftlichen Evolution konstituierten Welt“ (Luhmann 2017: 797) bezieht, ein Zusammenspiel von „Riten, Kulte[n], Rollen und Einrichtungen, durch die sich die Menschen in ihrem Zusammenleben einer außeralltäglichen Wirklichkeit versichern“ (Kaufmann 2010: 237), „das zentrale Sinnsystem, das einem gesellschaftlichen Zusammenhang kollektive Identität und Bedeutung verleiht“ (ebd.: 238), ein Wertesystem, ein Ideensystem, eine Weltanschauung oder ein Glaube. In jedem Fall aber ist der Islam abstrakt und offenkundig keine konkrete Person – anders als Muslim*innen, die handelnde

Subjekte sind und ihre religiösen Identitäten aktiv verändern und entwickeln können (vgl. Bielefeldt 2011: 141). Muslim*innen verkörpern mit anderen Worten die individualisierbare Subjektkategorie des Islams, der als Religion einen Sachzusammenhang aus Werten, Vorstellungen und Praktiken darstellt, der qua seines Sachcharakters zwar in Einzelheiten, jedoch nicht in der Form des Individuums betrachtet werden kann.

Muslim*innen können im Sinne der Theorie der Sozialen Identität nun, anders als der Islam, einerseits als Mitglieder einer sozialen Gruppe und andererseits als Individuen wahrgenommen werden. Die Beziehung zwischen einer Person muslimischen Glaubens und einer nicht-muslimischen Person kann potentiell auf der interpersonalen Ebene stattfinden. Während auf intergruppaler Ebene Gruppenzugehörigkeiten bedeutsam sind und Intergruppenunterschiede akzentuiert werden, werden Individuen auf der interpersonalen Ebene nicht auf ihre Gruppenzugehörigkeit reduziert und es findet keine Depersonalisierung statt. Gruppenmitgliedschaften sind auf interpersonaler Ebene wenig bedeutsam, weshalb es nicht zur Bewertung und infolgedessen nicht zum sozialen Wettbewerb kommt. Es wird kein sozialer Vergleich zur Erlangung einer positiven sozialen Identität angestrebt. Daraus folgt, dass Muslim*innen von ihrer Religionszugehörigkeit unabhängig als Individuen betrachtet werden und auf interpersonaler Ebene agieren können, während der Islam als Religion in erster Linie im Kontext Religion auftritt.[12]

Konsequenterweise gehen auch die Strategien zur Reduzierung von Intergruppenkonflikten von Konflikten zwischen bzw. Vorurteilen gegenüber Menschen(gruppen) aus, entweder mit Bezug auf Kontakt als vorurteilsabbauendes Mittel oder mit der Perspektive der Mehrfachzugehörigkeiten und damit der Überwindung eines solitaristischen Identitätsverständnisses. Über oberflächliche Kontaktsituationen hinausgehende Kontakte können verschiedene Facetten und Eigenarten eines Menschen sichtbar machen. In Kontaktsituationen wird Wissen über eine Person generiert, wodurch eine Vielzahl von Gruppenmitgliedschaften bekannt und in spezifischen sozialen Kontexten salient werden kann. Menschen

[12] Auch wenn natürlich zu berücksichtigen bleibt, dass Religionen im Allgemeinen und der Islam im Speziellen oftmals einen weitreichenden Einfluss auf vielfältige Lebensbereiche ausüben und mitunter nicht klar von anderen gesellschaftlichen Bereichen, wie etwa der Politik oder der Bildung, zu trennen sind. Gleichzeitig wird der Islam immer wieder als Code für etwas anderes, etwa für ‚kulturelle Rückständigkeit', verwendet und immer wieder in die diskursive Nähe anderer Themenfelder gerückt, zu sehen etwa an der sogenannten ‚Versicherheitlichung der Islam-Debatte'. Nichtsdestotrotz ist der Islam als solcher zunächst eine Religion, wohingegen Muslimisch-Sein eine von zahlreichen potentiellen Gruppenzugehörigkeiten ist, die in die Identitätsbildung einfließt.

muslimischen Glaubens gehören neben der Gruppe der Muslim*innen einer Vielzahl weiterer Gruppen an, was eine Überlappung der Kategorien, die Dekategorisierung oder die Rekategorisierung zur Folge haben kann und eine eindeutige Kategorisierung in Ingroup und Outgroup erschwert.

Die Akzessibilität zu einer Vielzahl verschiedener Kategorien kann in wissenserzeugenden Kontaktsituationen erhöht werden. Auf diese Weise sind nicht länger nur vergleichsweise sichtbare Kategorien wie das Geschlecht, das Alter oder die Hautfarbe leicht zugänglich, sondern auch andere, vormals unbekannte oder auf den ersten Blick weniger sichtbare Kategorien wie die Berufsgruppe oder die politische Orientierung. In Kontaktsituationen muss die Religionszugehörigkeit nicht zwangsläufig salient sein, entweder weil die entsprechende Interaktion auf interpersonaler Ebene stattfindet oder weil das Wissen um zusätzliche Gruppenzugehörigkeiten die Kategorisierung in – und Reduzierung auf – eine einzige Kategorie, zum Beispiel das Muslimisch-Sein, erschwert. Weiterhin sind soziale Kontexte denkbar, in denen die Religionszugehörigkeit keine leicht zugängliche Kategorie ist, andere, dominantere Kategorisierungen vorherrschen und/oder die wahrgenommene Person (Muslim*in) nicht dem bestehenden Stereotyp entspricht, beispielsweise wenn Musliminnen kein Kopftuch tragen. Entsprechen Muslim*innen nicht dem gängigen Stereotyp und/oder begünstigt der Kontext den Zugang zu einer anderen Kategorie – zum Beispiel die Wahrnehmung als Nachbar*in, Lehrer*in oder Politiker*in –, so kann die Salienz der Kategorie der Religionszugehörigkeit gering ausfallen. Dies unterscheidet Muslim*innen mit einer facettenreichen Identität, die nicht ausschließlich aus der religiösen Orientierung besteht, vom Islam, welcher ebenfalls differenziert, aber nur schwer gänzlich unabhängig von Religion betrachtet werden kann. Anders gesagt: Der Islam *ist* eine Religion, wohingegen Muslim*innen nicht auf diese Religion reduziert werden können, denn der Islam stellt nur eines von vielen identitätsstiftenden Elementen dar.

In dieser Arbeit ist die Religionszugehörigkeit durch das vorgegebene Thema zwangsläufig eine bedeutsame Kategorie und im verwendeten Fragebogen durch den Fokus auf Einstellungen gegenüber Muslim*innen die dominante Kategorisierung. Auch wenn wir uns an dieser Stelle eher auf intergruppaler Ebene bewegen, so wird dennoch angenommen, dass auf frühere positive Kontakte auf interpersonaler Ebene und Prozesse der Dekategorisierung, Rekategorisierung und Kreuzkategorisierung Generalisierungsprozesse folgen können, die sich positiv auf die Wahrnehmung der gesamten Gruppe auswirken. Dadurch könnten beispielsweise Personen, die Religion(en) im Allgemeinen kritisch gegenüberstehen, zwischen dem Islam auf der einen und Muslim*innen auf der anderen Seite unterscheiden. Letztere können sie von der Religion losgelöst betrachten bzw.

anerkennen, dass Muslimisch-Sein nur eine von vielen tatsächlichen oder zugeschriebenen Zugehörigkeiten und Identitäten ist. Es ist durchaus denkbar, dass religionskritische Personen feindliche Einstellungen gegenüber den (unterschiedlichen) Lehren des Islams hegen, nicht aber gegen die Menschen, die sich nach dieser Religion richten, mit denen sie jedoch entlang anderer Kategorisierungen (zum Beispiel im beruflichen Kontext) Gemeinsamkeiten aufweisen und eine Ingroup bilden.

Zusammenfassend lässt sich basierend auf den theoretischen Überlegungen folgender Unterschied festhalten: Muslim*innen sind Menschen, die als Individuen wahrgenommen werden können, das heißt, dass es zu Kontakten auf interpersonaler Ebene und zur Individualisierung durch Prozesse der Dekategorisierung kommen kann. Außerdem kann es zu konkurrierenden bzw. überlappenden Kategorisierungen kommen, was die Einteilung in Ingroup und Outgroup und damit die Abwertung der Outgroup erschwert. Auch ist es möglich, dass Muslim*innen im Sinne der Rekategorisierung oder im Rahmen von Kreuzkategorisierungen von Nicht-Muslim*innen plötzlich als Ingroup-Mitglieder wahrgenommen werden. Zwischenmenschlicher Kontakt bietet demzufolge verschiedene Möglichkeiten, Vorurteile zu verringern. Diese Strategien funktionieren für Muslim*innen, auf den Islam als Religion sind diese Überlegungen jedoch, wenn überhaupt, nur schwer übertragbar.

Dass die Strategien auf den Islam nicht anwendbar sind, liegt daran, dass sie sich auf konkrete Menschen(gruppen) beziehen, letztendlich also eine individualisierbare und kategorisierbare Subjektivität anvisieren, die dem Islam als Religion fehlt. Aus der praktischen Bearbeitung der Vorurteile lässt sich somit ein Unterschied in der Referenz und Konstitution der Vorurteile rekonstruieren, die wiederum eine Begriffsunterscheidung hinsichtlich der jeweiligen Vorurteilstypen verlangt: Im Falle der Islamfeindlichkeit richten sich die Vorurteile gegen einen Sachzusammenhang, eine Religion, im Falle der Muslim*innenfeindlichkeit gegen Subjekte, die vielfältige Identitäten haben und mit denen in Kontakt getreten werden kann. Einstellungen gegenüber Religionen müssen aus konflikttheoretischer Perspektive somit getrennt von Einstellungen gegenüber Menschen betrachtet werden, denn nur für letztere gilt, dass sich (mindestens) zwei soziale Gruppen gegenüberstehen. Auch mit Blick auf das Konzept der Gruppenbezogenen *Menschen*feindlichkeit bezieht sich nur die Muslim*innenfeindlichkeit unmittelbar auf Menschen, während die Islamfeindlichkeit – zumindest semantisch – den Fokus von Menschen(gruppen) hin zur Religion des Islams verschiebt. Eine differenziertere Betrachtung der oftmals gleichgesetzten feindlichen Einstellungen gegenüber Islam und Muslim*innen erscheint vor diesem Hintergrund

nicht nur legitim, sondern bedingt durch einen Mangel an empirischen Untersuchungen zu diesem Thema sogar dringend notwendig.

2.5 Perzeption von Islam und Muslim*innen

Insbesondere für den dritten Analyseschritt – die Auswertung der freien und vorgegebenen Assoziationen – ist neben den bisher dargestellten theoretischen Ansätzen auch die Wahrnehmung von Muslim*innen und dem Islam von Bedeutung. Um zum einen die in dieser Arbeit verwendete Terminologie von Frames bzw. Deutungsrahmen zu kontextualisieren und mit dem Konzept der Stereotype in Beziehung zu setzen und zum anderen zentrale, auf Deutungsrahmen wirkende (Re-)Präsentationen von Muslim*innen und dem Islam in den (deutschen) Medien zu skizzieren, wird in diesem Kapitel in grundlegenden Zügen auf das Konzept des Framings sowie auf mediale Darstellungen von Muslim*innen und dem Islam eingegangen.

2.5.1 Zum Begriff des Frames (Deutungsrahmen)

Forschung zu Frames bzw. zum Konzept des Framings findet sich mittlerweile in verschiedenen Disziplinen. Es gibt Ansätze aus der Soziologie, die insbesondere auf Erving Goffmans *frame analysis* (vgl. Goffman 1974) basieren, ebenso wie Ansätze aus der Kommunikationswissenschaft und der Psychologie, wobei letztere häufig den Begriff *Schema* verwendet. Die parallele Entwicklung in unterschiedlichen Disziplinen hat dazu geführt, dass eine Vielzahl von Definitionsangeboten zum Konzept vorliegt und das Verständnis von Frames bzw. Framing variiert (für einen Überblick vgl. Dahinden 2006). Zurückgeführt wird der Begriff *Frame* (Rahmen) im wissenschaftlichen Kontext auf Gregory Bateson, der im Zusammenhang mit Psychotherapie von psychologischen Frames spricht. Laut Bateson (1972) sind psychologische Frames sowohl inklusiv als auch exklusiv, da sie bestimmte Nachrichten ein- und andere ausschließen. In Analogie zu einem Bilderrahmen schreibt Bateson: „[M]ental processes resemble logic in needing an outer frame to delimit the ground against which the figures are to be perceived.“ (Bateson 1972: 188). Es geht also um eine Rahmung von Wahrnehmung: Was liegt innerhalb dieser Wahrnehmungsgrenze, was liegt außerhalb? In Anlehnung an Bateson schreibt Goffman zu seinem Verständnis von Frames:

> „I assume that definitions of a situation are built up in accordance with principles of organization which govern events – at least social ones – and our subjective involvement in them; frame is the word I use to refer to such of these basic elements as I am able to identify. That is my definition of frame.“ (Goffman 1974: 10 f.)

Goffmans Fokus liegt auf sozialen Situationen und der Wahrnehmung derselben durch die beteiligten Individuen. Ein Frame ist bei ihm also ein Organisationsprinzip menschlicher Interaktionen oder ein Interpretationsschema. Psychologische Ansätze gehen in eine ähnliche Richtung, begreifen Frames bzw. Schemata als kognitive Strukturen, die die Informationsverarbeitung beeinflussen:

> „The schema concept refers to cognitive structures of organized prior knowledge, abstracted from experience with specific instances; schemas guide the processing of new information and the retrieval of stored information“ (Fiske & Linville 1980: 543).

Frames prägen unsere Wahrnehmung der Welt, fungieren als mentale Filter, die auf Erfahrungen und Wissen basieren. Verhaltensweisen und Äußerungen anderer Menschen können mithilfe von Frames kontextualisiert und sinnhaft eingeordnet werden.

Frames können sich jedoch nicht nur auf kognitive Strukturen im Sinne von Interpretations- oder Deutungsrahmen, sondern auch auf Strukturen in medialen Texten und auf Strategien der politischen Kommunikation beziehen. Letzteres wird insbesondere in der Kommunikationswissenschaft oftmals über den die Prozesshaftigkeit betonenden Begriff *Framing* ausgedrückt. Hierzu schreibt Robert M. Entman:

> „Framing essentially involves selection and salience. To frame is to select some aspects of a perceived reality and make them more salient in a communicating text, in such a way as to promote a particular problem definition, causal interpretation, moral evaluation, and/or treatment recommendation for the item described.“ (Entman 1993: 52).

Letztendlich geht es also um Strukturierung: Welche Aspekte werden (zum Beispiel in Medientexten) besonders hervorgehoben? Das kann etwa über Metaphern oder bestimmte Formulierungen passieren. Tversky & Kahnemann (1981) haben zu den Effekten von Framing ein vielfach rezipiertes Experiment durchgeführt, das eindrücklich zeigt, dass Entscheidungen von unterschiedlichem Framing abhängen können (in diesem Fall je nachdem, ob ein Szenario mit Blick auf

Gewinne oder Verluste formuliert wurde). Die gleichen Informationen werden folglich unterschiedlich bewertet, je nachdem welche Aspekte durch ein bestimmtes Framing salient gemacht werden.

In der vorliegenden Studie geht es weniger um mediale Texte und politische Kommunikation, sondern eher um Assoziationen, die mit bestimmten Begriffen (*Islam* und *Muslim*innen*) verbunden werden. Die Kommunikationswissenschaftlerin Elisabeth Wehling kommt in ihrer Definition dem Verständnis von Frames in dieser Arbeit am nächsten. Sie definiert Frames als gedankliche Deutungsrahmen, die durch Sprache im Gehirn aktiviert werden. Sie geben Fakten eine Bedeutung, sind dabei jedoch selektiv, das heißt, bestimmte Fakten und Realitäten werden hervorgehoben, andere ausgeblendet (vgl. Wehling 2017). Frames und Deutungsrahmen werden in dieser Arbeit als Synonyme verstanden. Ähnlich wie Stereotype (vgl. Abschn. 2.1) werden Frames oder Deutungsrahmen als gesellschaftlich geteilte und von Individuen angeeignete Wissensstrukturen verstanden. Sie sind entscheidet dafür, wie bestimmte Situationen oder Äußerungen verstanden werden, da sie unterschiedliche Kontextinformationen bereitstellen. Frames oder Deutungsrahmen werden als Assoziationen verstanden, die abgerufen bzw. aktiviert werden, wenn einzelne Begriffe im Fragebogen gelesen werden. Um deutlich zu machen, dass es sich hierbei nicht ausschließlich um konkrete Attribute und Charakteristika von Gruppen handelt, sondern dass ganze Themenfelder, größere Zusammenhänge oder Argumentationen, die die Bedeutung der Wörter *Islam* und *Muslim*innen* rahmen (vgl. Hafez 2010), gemeint sind, wird für die Analyse der Assoziationen in Kap. 7 die Terminologie *Frame* bzw. *Deutungsrahmen* verwendet. Stereotype können dann Teil eines Frames sein. Da Frames auf Wissen und Erfahrungen basieren, wird im nächsten Kapitel kurz die mediale (Re-)Präsentation von Islam und Muslim*innen in den deutschen Medien skizziert.[13]

2.5.2 Islam und Muslim*innen in den deutschen Medien

In Abschn. 2.3 wurde bereits erläutert, dass Kontakte zu Muslim*innen zu einer Vorurteilsreduzierung beitragen können. Das liegt nicht zuletzt daran, dass in Kontaktsituationen Wissen über den Islam und Muslim*innen generiert wird. Persönliche Erfahrungen speisen die Vorstellungen, die Menschen vom Islam und von Muslim*innen haben. Sie stellen damit eine wichtige, wenn auch nicht

[13] Zum Zusammenhang von Assoziationen und Einstellungen vgl. Abschn. 4.4.3.

die einzige Quelle für ein Bild von Muslim*innen und dem Islam dar, das oftmals komplementiert wird durch die mediale Darstellung (vgl. Asbrock et al. 2014; Wallrich et al. 2020). Das Thema der (Re-)Präsentation von Islam und Muslim*innen in den deutschen Medien ist komplex und das Ziel dieser Arbeit ist es nicht, eine umfassende Medienanalyse vorzulegen. Nichtsdestotrotz ist davon auszugehen, dass Deutungsrahmen, wie sie in Kap. 7 untersucht werden, zumindest partiell von medialen Darstellungen beeinflusst werden – insbesondere dann, wenn kaum alternative Kontaktquellen verfügbar sind, die Wissen über den Islam und über Muslim*innen erzeugen: „In the absence of direct contact possibilities, it seems likely that media consumption (e.g., TV and Internet) comes along with an illusion of direct contacts" (Pickel & Öztürk 2018: 169) – sogenannte para-soziale Kontakte (vgl. Horton & Wohl 1956). Mediale Darstellungen und Themensetzungen, gedacht als spezifische Form von Kontakt, haben das Potential, auf Deutungsrahmen von Rezipient*innen einzuwirken. Aus kommunikationswissenschaftlicher Perspektive schreibt Hafez (2010) dazu:

> „In der modernen Kommunikationswissenschaft ist das ‚Agenda-Setting' *das* zentrale Paradigma der Medienwirkung geworden, weil es nicht behauptet, dass die Medien das Denken und Verhalten von Menschen vollständig beeinflussen können, wohl aber, dass sie eine steuernde Wirkung auf die soziale und öffentliche Kommunikation ausüben. Von den Themen der Islamagenda der Medien darf man daher annehmen, dass sie beeinflussen, worüber die Menschen beim Thema Islam nachdenken und was sie mit dem Islam assoziieren." (Hafez 2010: 106; Herv. i. Orig.).

Darüber hinaus gibt es empirische Evidenz, dass Einstellungen sowohl gegenüber Muslim*innen als auch gegenüber dem Islam umso negativer ausfallen, je negativer die mediale Darstellung des Islams wahrgenommen wird (vgl. Müller et al. 2017: 147). Da die Rolle der Medien, auch wenn sie nicht zentraler Gegenstand der Analysen ist, nicht vollständig ausgeblendet werden soll, gibt dieses Kapitel einen kurzen Überblick über das Bild von Islam und Muslim*innen in den deutschen Medien.

Forschung zu Islamdiskursen in der Öffentlichkeit bzw. zum Bild des Islams in den Medien belegt eine primär negative Darstellung des Islams. Dies gilt im öffentlichen Diskurs insbesondere seit 9/11 (vgl. Halm 2013: 465) und manifestiert sich beispielsweise in der Verschränkung des Islamdiskurses mit dem Diskurs um Innere Sicherheit (vgl. Friedrich & Schultes 2013). Nach 9/11 findet sich in der medialen Darstellung im Zusammenhang mit dem Islam der Topos der Bedrohung, der bereits seit der Iranischen Revolution beobachtet werden konnte, nun jedoch durch einen Fokus auf den Themenkomplex des Terrors weiter verschärft wird. Dabei „verschwammen schrittweise die Grenzen

zwischen einer militanten oder extremistischen Ideologie und dem Islam als allgemeiner Glaubensgrundlage“ (Saif 2019: 79), was bei den Rezipient*innen zu einer Verknüpfung von Religion und Gewalt führen kann. Saif (2019) konstatiert zudem eine Verschiebung von agierenden Personen hin zum „Abstraktum *Islam*“ (ebd.: 82; Herv. i. Orig.). Aus islamischen Fundamentalist*innen oder islamischen Extremist*innen wird dann ein fundamentalistischer oder extremistischer Islam. Auch der vormals eher neutral verwendete Begriff *Muslim*innen* wird seit 9/11 verstärkt in pejorativen Kontexten verwendet (vgl. ebd.: 81). Im Magazin Der Spiegel ist ebenfalls eine Tendenz zu negativerer Berichterstattung im Zusammenhang mit den Ereignissen am 11. September 2001 zu beobachten, mit besonderem Höhepunkt der negativen Berichterstattung innerhalb der ersten Jahre nach 9/11 (vgl. Brema 2010).

Eine Analyse der Sendungen und Einzelbeiträge von ARD und ZDF zwischen dem 1. Juli 2005 und dem 31. Dezember 2006 offenbart auch für öffentlich-rechtliche Medien eine eindeutig negative und konfliktorientierte Berichterstattung im Zusammenhang mit dem Islam und Muslim*innen: 81 Prozent der Beiträge behandeln Konflikte, lediglich 19 Prozent können als neutral oder positiv eingestuft werden (vgl. Hafez & Richter 2007). Besonders dominant sind dabei die Themen Terrorismus und Extremismus, internationale Konflikte sowie Integrationsprobleme. Letzteres legt die Vermutung nahe, dass es auch in öffentlich-rechtlichen Medien immer wieder zu einer Vermischung der Kategorien Muslim*innen und Migrant*innen kommt (vgl. Abschn. 3.1). Hinzu kommt eine Platzierung der Themen mit Islambezug in Auslandsjournalen, das heißt eine Verortung von Islam und Muslim*innen außerhalb Deutschlands, sowie eine „‘Islamisierung’ politischer Sachverhalte“ (ebd.: 43) – folglich eine Vermischung von Religion und Politik. Auch Saif (2019) kommt zu dem Ergebnis, dass die Thematisierung des Islams eng verbunden ist mit der Auslandberichtserstattung – hier vor allem mit Konflikten, Kriegen und gewalttätigen Auseinandersetzungen – und spricht in diesem Zusammenhang von einer „politisierte[n] Darstellung“ (Saif 2019: 139). Der Autor identifiziert darüber hinaus unterschiedliche Metaphern im Kontext der medialen Darstellung von Islam und Muslim*innen, die nicht selten ein Bedrohungsszenario zeichnen – etwa Kriegs-, Krankheits- oder Naturkatastrophenmetaphern (vgl. Saif 2019).

Karis (2013) vermutet, dass bereits das reine Ausmaß der Berichterstattung über den Islam potentiell konflikthaft ist, da durch die erhöhte mediale Sichtbarkeit der Bereich der Privatsphäre verlassen wird, was zu dem Verdacht führen kann, „mit dieser Öffentlichkeit einen politischen Anspruch auf gesellschaftlichen Einfluss und Teilhabe […] verbinden“ zu wollen (Karis 2013: 312). Im Zusammenhang mit der Berichterstattung über den Islam und über Muslim*innen in

den *Tagesthemen* von 1979 bis 2010 identifiziert er sechs Narrative: Aufstieg des Fundamentalismus, Niedergang des alten Orients, *Clash of Civilizations*, islamistischer Terrorismus, das Problem der Integration und Diskriminierung von Muslim*innen (vgl. Karis 2013). Auch hier findet sich also Terror(ismus) als zentrales Themenfeld, ebenso die Verbindung zum Themengebiet Migration / Integration. Interessant ist der eher gegenläufige Diskurs zur Diskriminierung von Muslim*innen, den Halm (2013) in ähnlicher Form im offiziellen (Bundestags-Protokolle) sowie im inoffiziellen (Der Spiegel und Westdeutsche Allgemeine Zeitung) Diskurs ebenfalls beobachtet und „Counter-Discourse" nennt. Neben einer thematischen Schwerpunktsetzung können auch stilistische oder grammatikalische Besonderheiten Vorstellungen des Islams beeinflussen und beispielsweise Fremdheit suggerieren:

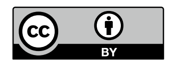
> „Der pejorative Gebrauch einiger Transferenzen ebenso wie die metaphorische Verwendung […] zur Darstellung eines Bedrohungspotenzials durch Ausbreitung des Islams sowie die Nichteingliederung in das Deklinationssystem des Deutschen sind Hinweise auf eine Vorstellung von Fremdheit, […] die mit Angst, Abgrenzung und Konfrontation assoziiert wird." (Schiffer 2005: 138).[14]

Mit Blick auf das primäre Erkenntnisinteresse dieser Arbeit ist zu berücksichtigen, dass Islam und Muslim*innen medial nicht zwangsläufig identisch behandelt werden. So variiert beispielsweise die sprachliche Einbettung in bestimmte Themenfelder in der medialen Darstellung zwischen dem Islam und Muslim*innen enorm, wobei insbesondere für den Islam eine Kookkurrenz mit negativ konnotierten Adjektiven beobachtet werden kann (vgl. Kalwa 2013). Die unterschiedliche mediale Darstellung von Islam und Muslim*innen ist möglicherweise ein Grund für unterschiedliche Frames.

Der kurze Überblick zur medialen Darstellung von Islam und Muslim*innen konnte zeigen, dass insbesondere der Islam überwiegend negativ konnotiert ist. Einige besonders auffällige Themengebiete und Narrative sind u. a. Terrorismus / Gewalt, Integration / Migration sowie die Zeichnung von Muslim*innen bzw. dem Islam als fremd, eine Markierung als ‚Andere' – ein Prozess, der auch Othering genannt wird. Ein Großteil dieser Themenkomplexe bzw. Narrative wird in Kap. 7 wieder relevant und sichtbar, wenn es um die Analyse der Assoziationen im Zusammenhang mit Muslim*innen und dem Islam geht.

---

[14] Die Nichteingliederung in das Deklinationssystems des Deutschen bezieht sich auf die oftmals ausbleibende Genitivmarkierung (‚des Islam' statt ‚des Islam*s*'), die den Begriff zu einem Fremdkörper in der deutschen Sprache werden lässt (vgl. Merz 2015: 374; Schiffer 2005: 132).


BY



3 Islam-/Muslim*innenfeindlichkeit als Gegenstand empirischer Sozialforschung

Nachdem im vorangegangen Kapitel die Relevanz unterschiedlicher, insbesondere quer zueinander verlaufender Kategorisierungen aufgezeigt wurde, widmet sich dieses Kapitel Konjunkturen von Kategorisierungen und Begrifflichkeiten im Zusammenhang mit Islam und Muslim*innen sowie feindlichen und abwertenden Einstellungen, Verhaltensweisen und Strukturen ihnen gegenüber. Obwohl viele Muslim*innen bereits in den 1960er Jahren nach Deutschland migrierten, war die Kategorie Muslim*in bis in die 1990er Jahre hinein im öffentlichen Diskurs kaum von Bedeutung. Auch die wissenschaftliche Bearbeitung der Konzepte Islam-/Muslim*innenfeindlichkeit und antimuslimischer Rassismus fand zuvor kaum statt. In diesem Kapitel wird daher zunächst ein Blick zurück auf die letzten sechs Dekaden der Zuwanderung nach Deutschland und die Entstehung der Kategorie Muslim*in geworfen[1] (Abschn. 3.1). Darauf aufbauend folgt eine systematische

[1] Dieses Kapitel hat einen eher deskriptiven Charakter. Es verfolgt das Ziel, Konjunkturen von Kategorisierungen nachzuzeichnen, um einen groben Überblick über die Entstehung der Kategorie Muslim*in zu gewinnen und Vermischungen von Religion und Migration im Zusammenhang mit der Erfassung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit auf manifester Ebene ebenso wie im Zusammenhang mit den zu analysierenden Assoziationen zu Islam und Muslim*innen verstehen und einordnen zu können. Eine tiefergehende Analyse der Frage, wie bzw. warum sich dominante Kategorisierungen entwickelt und verändert haben, findet sich dabei maximal in Ansätzen. Auch wenn diese Fragen hochgradig spannend sind, so entfernen sie sich doch zu weit vom eigentlichen Fokus der Arbeit – der empirischen Bearbeitung der Frage nach einer notwendigen Differenzierung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit.

Ergänzende Information Die elektronische Version dieses Kapitels enthält Zusatzmaterial, auf das über folgenden Link zugegriffen werden kann https://doi.org/10.1007/978-3-658-39065-5_3.

I. Diekmann, *Muslim*innen- und Islamfeindlichkeit*, Islam in der Gesellschaft,
https://doi.org/10.1007/978-3-658-39065-5_3

Auseinandersetzung mit einzelnen Termini von Konzepten zur Abwertung von Islam und Muslim*innen sowie ihren Definitionen (Abschn. 3.2). Auffällig ist, dass die Diskussionen um adäquate Begriffe und Definitionen bisher primär auf theoretischer Ebene geführt werden und empirische Daten für die Argumentation nur eingeschränkt herangezogen werden (können). Auch eine eingehende Analyse der zugrundeliegenden Operationalisierung bleibt zumeist aus. Aus diesem Grund wird im Anschluss an die Auseinandersetzung mit Termini und Konzepten die empirische Praxis unter die Lupe genommen und ein näherer Blick auf die Ebene der konkreten Items zur Erfassung des Phänomens in Deutschland geworfen (Abschn. 3.3). Darüber hinaus wird in diesem Kapitel dargelegt, warum eine differenzierte Betrachtung in Bezug auf die Abwertung des Islams als Religion und von Muslim*innen als Menschen sinnvoll oder sogar notwendig ist. Dazu werden theoretische Argumente und empirische Befunde skizziert und verknüpft (Abschn. 3.4). Schließlich werden in Abschn. 3.5 gebündelt die aus den vorherigen Kapiteln abgeleiteten Hypothesen expliziert.

3.1 Islam – Migration – Integration: Amalgamierung zweier Debatten und Entstehung der Kategorie Muslim*innen

Als in der Bundesrepublik Deutschland (BRD)[2] Mitte der 1950er Jahre zunächst zahlreiche Anwerbeabkommen mit Ländern wie Italien, Griechenland oder Spanien und später auch mit muslimisch geprägten Ländern wie der Türkei (1961), Marokko (1963) und Tunesien (1965) abgeschlossen wurden, um dem damaligen Arbeitskräftemangel im Wirtschaftswunder der Nachkriegszeit zu begegnen, war die dauerhafte Migration in die BRD durch sogenannte ‚Gastarbeiter*innen' politisch weder vorhergesehen noch gewollt; politische Vorstellungen über eine Rückwanderung der Angeworbenen stellten sich als Illusion heraus (vgl. Oltmer 2016: 110).

Die Arbeitsmigrant*innen der 1950er und 1960er Jahre galten als temporäre Arbeitskräfte, deren Präsenz sich auf eine „subordinate role in the economic sphere" (Zolberg & Long 1999: 17) beschränkte. Wie die Arbeitsmigrant*innen selbst, nahm auch ihre Religion in der Öffentlichkeit wenig Raum ein. Die Ausübung ihrer Religion erfolgte zu dieser Zeit größtenteils im Privaten und war wenig

[2] Die Zahl der Muslim*innen in der DDR war gering; auch heute noch liegt die Anzahl der Muslim*innen in Ostdeutschland mit Ausnahme von Berlin deutlich unter dem westdeutschen Durchschnitt (vgl. Abschn. 1.1).

sichtbar für die (christlich geprägte) Dominanzgesellschaft. Dies änderte sich, als viele Arbeitsmigrant*innen beschlossen, nicht in ihr Herkunftsland zurückzukehren, sondern stattdessen dauerhaft in der BRD zu bleiben und ihre Familien ebenfalls nach Deutschland nachkommen zu lassen. Infolgedessen wurde der Islam im Alltag präsent, da er nicht mehr nur die Religion einiger temporärer Arbeiter*innen darstellte, sondern vieler Familien mit wachsender Verbleiborientierung und veränderten Bedürfnislagen (vgl. Ceylan & Kiefer 2016: 2). Die Gestaltung und Prägung des Islams ging damit nicht länger von einer vergleichsweise geringen Anzahl deutscher Muslim*innen aus, sondern wurde stattdessen in den Zuständigkeitsbereich von (vermeintlichen) ‚Ausländer*innen' verschoben, was zu einer bis heute anhaltenden Vermischung von Religion und Migration geführt hat (vgl. Rohe 2017: 67 f.).

Es verwundert daher nicht, dass die Kategorie Muslim*innen, so scheint es, erst in den 1990er Jahren zu existieren begann. Gewiss waren viele der Zuwanderer*innen seit den 1950er Jahren muslimischen Glaubens; die Salienz der Kategorie Religionszugehörigkeit war zu dieser Zeit jedoch gering. Stattdessen verliefen Kategorisierungen und Othering-Prozesse zunächst entlang der (nicht-deutschen) Staatsangehörigkeit (‚Ausländer*innen') bzw. ihrer (angenommenen) temporären Tätigkeit in Deutschland (‚Gastarbeiter*innen'). Da Migrant*innen zunehmend die deutsche Staatsangehörigkeit besaßen und verschiedene Akteur*innen den Begriff der Gastarbeiter*innen ablehnten – im Fall der Wirtschaft etwa mit Blick auf ein Interesse an beständigen Arbeitsverhältnissen – waren beide Begriffe nur mehr begrenzt geeignet (vgl. Tezcan 2014). Später wurde zur Gruppenbildung bzw. Markierung das entsprechende Herkunftsland herangezogen (‚Türk*innen') (vgl. Rohe 2017: 259). In den 1990er Jahren, spätestens jedoch mit dem 11. September 2001, änderte sich dies schließlich und aus ‚Ausländer*innen', ‚Gastarbeiter*innen', ‚Türk*innen', ‚Marokkaner*innen' und ‚Tunesier*innen' wurde die bisweilen als homogen dargestellte Gruppe der ‚Muslim*innen'. Die Grenzziehung zwischen ‚Wir' und ‚die Anderen' wurde nun vermehrt entlang der Religionszugehörigkeit vorgenommen (vgl. Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration 2015). In diesem Zusammenhang wird auch von einer Islamisierung der Integrationsdebatte in Deutschland (vgl. Hierl 2012) bzw. von „Islammigrationsdebatten" (Spielhaus 2018: 137) gesprochen und das nicht ohne Folgen:

> „Die Kombination aus zwei ungenauen Begriffen führt zu einem Verschmelzen von *Migrationsanderen* mit *Religionsanderen*, durch das sie dauerhaft von der so konstituierten *Mehrheit* der Gesellschaft getrennt werden." (ebd.: 133; Herv. i. Orig.).

Resultat einer etwaigen Vermischung von Kategorisierungen ist die immer wieder zu beobachtende, nicht disjunkte bzw. wenig trennscharfe Gegenüberstellung von Muslim*innen und Deutschen. Überlappende Kategorisierungen werden vollständig übersehen oder ignoriert. Stattdessen werden Muslim*innen – kategorisiert entlang der Religionszugehörigkeit – gleichgesetzt mit Nicht-Deutschen – kategorisiert entlang der Staatsangehörigkeit.

Deutlich werden die Konjunktur und die Entwicklung bestimmter Begriffe und Zuschreibungen auch mit Blick auf die Sprache im Bundestag. Eine Analyse aller 4216 Plenarprotokolle von 1949 bis zum 24. Juli 2019 ergibt, dass der Begriff *Gastarbeiter* seine Hochzeit in den 1960er und 1970er Jahren hatte. Für die 1980er und 1990er Jahre kann ein sehr hohes Aufkommen des Begriffs *Ausländer* beobachtet werden. Dieser wird um das Jahr 2005 deutlich weniger verwendet, stattdessen steigt das Reden über *Migranten* deutlich an. *Muslime* als Kategorie tauchen im Bundestag in nennenswertem Umfang erst um das Jahr 2000 auf.[3] Eine Analyse der Islamdebatten im Deutschen Bundestag zwischen 1990 und 2009 belegt die zunehmende Verquickung von Islam / Muslim*innen und Migration / Integration: „Während der Islam in der Asyldebatte 1993 noch die Rolle eines randständigen Themas spielte […], ist er 13 Jahre später im Rahmen des Integrationsdiskurses ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt.“ (Schlerka 2021: 298). Ob bewusst oder unbewusst: Die Diskurse und damit das Sprechen im Kontext von Migration und Integration haben sich im Laufe der letzten Jahrzehnte verändert. Oder um es mit den Worten Victor Klemperers zu sagen: „Was jemand willentlich verbergen will, sei es nur vor andern [sic!], sei es vor sich selber, auch was er unbewußt [sic!] in sich trägt: die [sic!] Sprache bringt es an den Tag“ (Klemperer 2015[1947]: 20). In der verstärkten Verwendung der Begriffe *Muslime* und *Migranten* seit Beginn der 2000er Jahre im Deutschen Bundestag manifestiert sich die Verschiebung von Kategorisierungen entlang der Staatsangehörigkeit hin zu Kategorisierungen, die vermehrt entlang von Religionszugehörigkeit und Migrationserfahrungen vorgenommen werden. Für muslimische und als muslimisch markierte Migrant*innen „macht die Reise der Begriffe vorläufig am Bahnhof Religion halt“ (Tezcan 2014: 199). Die Folge ist nicht selten eine Ethnisierung von Religionszugehörigkeit, die auch für die Vorurteils- und Rassismusforschung von Bedeutung ist. Die Zielgruppe von Rassismus und Feindlichkeit ist nicht unbedingt eine gänzlich neue, stattdessen wird

[3] Auf der Internetseite https://www.zeit.de/politik/deutschland/2019-09/bundestag-jubilaeum-70-jahre-parlament-reden-woerter-sprache-wandel#s=gastarbeiter%2Causl%C3%A4nder%2Cmigranten%2Cmuslime%2Ct%C3%BCrken (Stand: 01.07.2022) lässt sich eine entsprechende Graphik für die Begriffe *Gastarbeiter*, *Ausländer*, *Migranten*, *Muslime* und *Türken* kreieren.

„sich lediglich verstärkt solcher Begründungszusammenhänge bedient, die auf das Merkmal der Religion rekurrieren“ (Shooman 2014: 222).

Dass sich seit den 2000er Jahren „ein Wandel in der Adressierung der Migrant/innen und Migrationsthemen in religiösen Termini“ (Tezcan 2014: 199) vollzogen hat, äußert sich nicht allein in der Sprache des Deutschen Bundestags, sondern zeigt sich auch im veränderten wissenschaftlichen (Des-)Interesse in Bezug auf die Religionszugehörigkeit der nichtchristlichen-Bevölkerung. Bis in die 1990er Jahre wurde in standardisierten Befragungen primär das Konstrukt Migrationshintergrund bzw. die Staatsangehörigkeit erhoben und nur selten eine detaillierte Religionszugehörigkeit außerhalb der christlichen Religionsgemeinschaften erfasst (vgl. Rohe 2017: 76 f.). Mittlerweile wird etwa im Sozioökonomischen Panel auch die islamische Religionszugehörigkeit erfasst. Eine differenziertere Betrachtung der islamischen Religionszugehörigkeit, also beispielsweise die Antwortmöglichkeiten „sunnitische Religionsgemeinschaft“, „schiitische Religionsgemeinschaft“ oder „alevitische Religionsgemeinschaft“, ist allerdings lediglich im *Migration Sample*, welches seit 2013 primär Menschen mit Migrationshintergrund fokussiert, sowie im 2016 eingerichteten *Refugee Sample* gegeben.

Die Kategorie der Religionszugehörigkeit wird in der sozialwissenschaftlichen Forschung offenbar insbesondere im Zusammenhang mit Migration bedeutsam. Zentral ist dabei jedoch, „sich mit kategorialen Verwechslungen auseinanderzusetzen und ihnen zu widerstehen“ (Spielhaus 2018: 134). Für Forscher*innen stellt sich somit die Aufgabe einer kritischen Reflexion über Kategorien im Kontext der eigenen Fragestellung: Geht es um religionsbezogene oder um migrationsspezifische Kontexte? Gibt es hier tatsächlich eine Verbindung zwischen Religion und Migration? Das heißt nicht, dass es keine Verbindungen, Zusammenhänge oder Schnittmengen gibt oder diese nicht forschungsrelevant wären; es bedeutet nur, dass im Rahmen wissenschaftlicher Forschung verstärkt reflektiert werden muss, welche Phänomene im Zusammenhang mit Religion und welche im Zusammenhang mit Migration stehen (vgl. ebd.: 139). Es geht um die Gefahr, der Religionszugehörigkeit einen zentraleren Stellenwert zuzuschreiben, als sie tatsächlich hat. Ein Beispiel: Kategorisierungen entlang von Religionszugehörigkeit in einem Kontext, in dem es eigentlich um Fragen des sozioökonomischen Status geht, suchen bzw. bieten kulturelle Erklärungen für sozioökonomische Phänomene (vgl. Brubaker 2013: 5).

Heute, rund 50 Jahre nach den ersten Anwerbeabkommen mit muslimisch geprägten Ländern, migrieren nach wie vor Muslim*innen nach Deutschland

(zwischen 2011 und 2015 etwa 1,2 Millionen[4]), jedoch aus anderen Gründen (beispielsweise Fluchtmigration) und aus anderen Regionen der Erde (u. a. aus Staaten wie Syrien, dem Irak, Afghanistan, Eritrea oder Somalia). Die Gruppe der Muslim*innen in Deutschland wird im Zuge der aktuellen Fluchtmigration folglich noch heterogener als sie es vor den Konflikten im Nahen Osten und im Norden Afrikas bereits war; die Kategorie Muslim*innen wird noch ungenauer.

Insgesamt hat sich in den letzten gut 60 Jahren einiges verändert: Der Islam hat sich in Deutschland von einem durch die Dominanzgesellschaft kaum wahrgenommenen Randphänomen der Zeit der Arbeitsmigration hin zu einem vielfach diskutierten Thema und einem wichtigen, wenn auch nach wie vor im öffentlichen Diskurs nicht unumstrittenen Bestandteil der deutschen Gesellschaft entwickelt. Derzeit ist zunehmend eine strukturelle Integration und Partizipation von Muslim*innen und ihren Organisationen zu beobachten (vgl. Antes & Ceylan 2017: 151). Dies zeigt sich unter anderem anhand der Integrationsbemühungen im Zusammenhang mit der Einführung des islamischen Religionsunterrichts (vgl. Uslucan 2011), auch wenn dieser bisher nicht in allen Bundesländern angeboten wird und nicht flächendeckend und über alle Jahrgangsstufen hinweg etabliert ist (vgl. Yavuzcan 2017). Die Bemühungen manifestieren sich überdies in der Forderung nach einer muslimischen Wohlfahrtspflege, das heißt professioneller Sozialarbeit anstelle semi-professioneller Strukturen, wie sie aktuell aufgrund unzureichender Ressourcen häufig zu finden sind (vgl. Ceylan & Kiefer 2016).

Ein weiteres Beispiel für die strukturelle Integration des Islams und nicht zuletzt Voraussetzung sowohl für den islamischen Religionsunterricht durch qualifizierte Pädagog*innen als auch für eine professionelle (muslimische) Soziale Arbeit stellt die Gründung einiger Institute oder Zentren für Islamische Theologie in Deutschland dar. Mit der Einrichtung universitärer Institute für Islamische Theologie an den Standorten Tübingen, Münster, Osnabrück, Frankfurt/Gießen und Erlangen/Nürnberg wurde auf die Forderung des Wissenschaftsrats von 2010 reagiert, welcher die Ausbildung von Religionslehrer*innen, Religionsgelehrten im Kontext von Moscheegemeinden, professionellen Sozialarbeiter*innen sowie islamischen Theolog*innen in universitärer Forschung und Lehre forderte (vgl. Wissenschaftsrat 2010: 82). Neben der Integration und der Anerkennung des Islams geht mit dieser Maßnahme außerdem die Förderung einer „muslimische[n] scientific community" einher (vgl. Antes & Ceylan 2017: 151).

---

[4] Vgl. https://www.bmi.bund.de/DE/themen/heimat-integration/staat-und-religion/islam-in-deutschland/islam-in-deutschland-node.html;jsessionid=AE858BE422DA886A2538F64B16539DC8.1_cid373 (Stand: 30.10.2018).

Trotz intensivierter Bemühungen um eine strukturelle Integration des Islams sowie der Partizipation von Muslim*innen, sind Islam-/Muslim*innenfeindlichkeit bzw. antimuslimischer Rassismus weiterhin weit verbreitete Phänomene in Deutschland. Insbesondere seit dem Erstarken bzw. der verstärkten Medienpräsenz von islamistischen Terrororganisationen, verschiedener terroristischer Anschläge in Europa und den Vereinigten Staaten von Amerika sowie der anhaltenden Fluchtmigration aus muslimisch geprägten Ländern nach Deutschland erfahren rechtspopulistische, anti-islamische Bewegungen und Parteien wie Pegida oder die Alternative für Deutschland (AfD) viel Zuspruch.

Der Erfolg von Pegida und der AfD spiegelt sich auch in den Einstellungen der Bevölkerung, die in sozialwissenschaftlichen Befragungen gemessen werden, wider: Die Islam- bzw. Muslim*innenfeindlichkeit als eine Facette Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit ist heute nach wie vor auf einem hohen Niveau. In den Jahren 2020/21 und 2018/19 stimmte, wie auch ein den Jahren 2014 und 2016, knapp ein Fünftel der Bevölkerung abwertenden Aussagen über Muslim*innen „voll und ganz“ oder „eher“ (und im Fall des Jahres 2020/21 auch „teils/teils“) zu (vgl. Zick et al. 2019: 80; Zick 2021: 192). Unter Sympathisant*innen der AfD – einer Partei, die bei der Bundestagswahl 2017 insgesamt 12,6 Prozent der Stimmen erhalten hat und damit drittstärkste Kraft und 2021 mit 10,3 Prozent der Stimmen fünftstärkste Kraft geworden ist und die in allen ostdeutschen Bundesländern mit 27,5 Prozent (Sachsen, 2019) bzw. 23,5 Prozent (Brandenburg, 2019) bzw. 23,4 Prozent (Thüringen, 2019) bzw. 16,7 Prozent (Mecklenburg-Vorpommern, 2021) bzw. 20,8 Prozent (Sachsen-Anhalt, 2021) der Stimmen derzeit zweitstärkste Kraft ist – waren es im Jahr 2016 mit 43,5 Prozent mehr als doppelt so viele (vgl. Hövermann & Groß 2016: 174).

In sechs Dekaden muslimischer Zuwanderung nach Deutschland wurden verschiedene Kategorisierungen entlang unterschiedlicher Merkmale wie Staatsangehörigkeit, Migrationserfahrung oder Religionszugehörigkeit hervorgebracht. Auch wenn die einzelnen Gruppen nicht deckungsgleich sind, so kann doch beobachtet werden, dass das Sprechen über ‚Gastarbeiter*innen‘ und ‚Ausländer*innen‘ abgelöst wurde von einem Sprechen über ‚Migrant*innen‘ und zunehmend auch über ‚Muslim*innen‘. Ein Resultat des verschobenen Fokus auf Muslim*innen ist die Sensibilisierung im Kontext der Vorurteilsforschung für explizit islam- oder muslim*innenfeindliche Einstellungen. Sichtbar wird dies nicht zuletzt an der Herauslösung dieser spezifischen Facette aus einstigen eher breit gefassten Konzepten wie Xenophobie. Sprachlich findet sich diese Ausdifferenzierung bzw. Spezifikation zunächst im verwandten Begriff der Islamophobie

wieder. Wie das folgende Kapitel zeigt, gibt es mittlerweile zahlreiche terminologische wie konzeptionelle Alternativen und Weiterentwicklungen, die auf Unschärfen einzelner Konzepte und Termini reagieren.

3.2 Terminologie und Konzeptionalisierung: Entwicklung, Etablierung, Kritik

> „‘Islam’ as a religion was the enemy in the past: in the crusades or the reconquista. It is not the enemy now […]. The attack now is against not Islam as a faith but Muslims as a people, the latter grouping together all, especially immigrants, who might be covered by the term. […] the enemy is not a faith or a culture, but a people. Hence the more accurate term is not ‘Islamophobia’ but ‘anti-Muslimism’.“ (Halliday 1999: 898)

Wie Halliday bereits 1999 deutlich gemacht hat, ist der Begriff *Islamophobie* eigentlich irreführend und somit ungeeignet, wenn es um die Abwertung von Muslim*innen geht, da diese sich sprachlich im Islamophobie-Begriff nicht repräsentiert sehen. Diese Unschärfe sowie der häufig anzutreffende Widerspruch zwischen Definition und Terminus ist ein zentraler Aspekt der vorliegenden Arbeit, weshalb dieses Kapitel die Entwicklung von und kritische Auseinandersetzung mit einzelnen Begriffen und zugrundeliegenden Konzepten nachzeichnet.

Terminologische Vielfalt
Im Zusammenhang mit der Abwertung von Muslim*innen und/oder dem Islam ist mittlerweile eine Vielzahl von Begriffen geläufig. Das Angebot umfasst dabei im deutschen Sprachgebrauch Termini wie *Islamfeindlichkeit*, *Islam(o)phobie*, *Muslim*innenfeindlichkeit* oder *Antimuslimismus*. Das scheinbare Überangebot an Bezeichnungen ist jedoch kein Alleinstellungsmerkmal für den deutschsprachigen Raum. Auch der englischsprachige Diskurs ist ausgestattet mit Begriffen wie *Islamophobia*, *anti-Muslim hatred*, *anti-Muslim bigotry*, *anti-Muslim sentiment*, *anti-Muslim prejudice* oder der Wortneuschöpfung *Islamoprejudice* (vgl. Imhoff & Recker 2012) und bietet somit ein ähnlich breites Spektrum an Ausdrücken für feindliche Einstellungen gegenüber Muslim*innen und/oder dem Islam. Bei all diesen Begriffen, deren Auflistung hier sicherlich nicht erschöpfend ist, handelt es sich um Umschreibungen für Vorurteile bzw. feindliche Einstellungen und/oder Verhaltensweisen gegenüber dem Islam, Muslim*innen oder als Muslim*innen markierte Menschen.

Die einzelnen Begriffe beziehen sich auf unterschiedliche Adressat*innen: zum einen auf Menschen, die entlang der Religion des Islams konstruiert werden, zum anderen auf die Religion des Islams als solche. Oftmals scheinen die Begriffe *Islam* und *Muslim*innen* gleichgesetzt oder zumindest synonym verwendet zu werden, sodass eine mangelnde Trennschärfe beklagt werden muss (vgl. Pfahl-Traughber 2012a: 21). Auf theoretischer Ebene wird diese Problematik in den letzten Jahren zunehmend benannt und diskutiert (vgl. Allen 2010; Attia 2009, 2013; Bielefeldt 2010; Bielefeldt 2012; Bühl 2010; Çakır 2014; Dietrich 2017; Elahi & Khan 2017; Häusler 2019; Hernández Aguilar 2017; Pfahl-Traughber 2012a; Shooman 2014; Wolf & Halm 2017) bzw. explizit zwischen Islam und Muslim*innen als Adressat*innen von Abwertung unterschieden und ihre Beziehung zueinander thematisiert (vgl. Shooman 2014; Zick et al. 2016a).

Die Vielzahl der Begriffe sowie die Benennung unterschiedlicher Adressat*innen, die auf terminologischer Ebene abgebildet werden, machen es schwer, von einem einzigen Phänomen zu sprechen und dieses zu definieren. Aktuell finden sich dementsprechend viele Definitionen, die mal mehr, mal weniger adäquat abbilden, worauf sie sich wörtlich beziehen. Eine Abgrenzung zu anderen Begriffen und Konzepten ist dabei nicht immer gegeben. Der Runnymede Trust beispielsweise definierte *Islamophobia* 1997 nicht etwa, wie eine wörtliche Interpretation suggerieren würde, als Angst vor dem Islam, sondern als Feindlichkeit gegenüber dem Islam sowie in der Folge als Diskriminierung von Muslim*innen – wohlwissend, dass dieser Terminus für diese Definition nicht ideal ist (vgl. Conway 1997: 4). Dieses Beispiel als eins von vielen verdeutlicht die Herausforderungen im Umgang mit Begriffen und Definitionen, wenn es im weitesten Sinne um die Abwertung von Muslim*innen und Vorbehalte gegenüber dem Islam geht. In Groß-Britannien führte dies im Jahr 2017 zur Gründung der *All Party Parliamentary Group on British Muslims* (APPG), die sich intensiv mit diesem Thema beschäftigt und es sich zur Aufgabe gemacht hat, eine Arbeitsdefinition zu entwickeln (vgl. APPG 2018).

Für ein Phänomen, das in den letzten Jahr(zehnt)en politisch wie wissenschaftlich an Aufmerksamkeit gewonnen hat, mangelt es folglich sowohl an einer eindeutigen Terminologie als auch an einer präzisen und trennscharfen Definition. Für einen Überblick über die geläufigen, mehr oder weniger etablierten Begriffe ist die folgende Skizzierung der aktuellen Debatte unerlässlich.

Anerkennung einer neuen „Konfliktlinie“

Vorurteile gegenüber Muslim*innen bzw. dem Islam wurden zunächst unter Begriffe wie *Xenophobie* oder *Fremdenfeindlichkeit* subsumiert. Das Konzept der

Vorurteile der autochthonen Bevölkerung gegenüber Angehörigen der allochthonen Bevölkerung im Allgemeinen wurde jedoch als unpassend empfunden, da es zu unspezifisch ist und die eigentlichen Phänomene – die Abwertung von Personen aufgrund ihres (vermuteten oder zugeschriebenen) muslimischen Glaubens sowie der Religion selbst – nicht adäquat abbildet. Um auch auf begrifflicher Ebene einer möglicherweise neuen „Konfliktlinie" (Leibold & Kühnel 2003: 100) zu begegnen, folgte eine sprachliche Präzisierung. Die Adressat*innen der Abwertungen (Muslim*innen, Islam) konnten nun eindeutiger benannt werden (vgl. Leibold 2010: 149). Durch die Spezifizierung wurde ein Fokus auf die Religionszugehörigkeit gelegt, wodurch nun Vorurteile und Diskriminierungen im Zusammenhang mit bzw. unter dem Deckmantel der (islamischen) Religionszugehörigkeit separat betrachtet und auch sprachlich von anderen Formen und Adressat*innen von Abwertungen abgegrenzt werden können. Eine solche Präzisierung ist wichtig und einer breit angelegten Kategorie vorzuziehen, da die Einstellungen gegenüber einer recht heterogenen Gruppe wie beispielsweise Ausländer*innen durchaus unterschiedlich ausfallen können, je nachdem welche Subgruppe für die Befragten besonders salient ist und primär assoziiert wird, weshalb „measures of attitudes either towards specific sub-groups of foreigners, or towards a more explicitly defined attitude object may be preferable." (Wallrich et al. 2020). Terminologiebasierte Unschärfen gilt es daher zu vermeiden.

Islam(o)phobie

Im englischen Sprachgebrauch ist seit den 1990er Jahren der an das Wort *Xenophobie* (*Xenophobia*) angelehnte Neologismus *Islamophobia* besonders populär. Auch wenn der tatsächliche Ursprung des Begriffs umstritten ist, so hat er sich doch spätestens seit seiner Verwendung durch den britischen Think Tank Runnymede Trust im gleichnamigen Bericht aus dem Jahr 1997 im englischen Sprachgebrauch etabliert und bezieht sich nun auf Ressentiments gegenüber Muslim*innen und dem Islam (vgl. Allen 2010; Conway 1997). Auch sein deutsches Pendant – *Islam(o)phobie* – ist durchaus verbreitet, sodass beide Begriffe auch im wissenschaftlichen Kontext immer wieder Verwendung finden (vgl. u. a. Allen 2010; Botsch et al. 2012[5]; Heitmeyer 2003; Sayyid 2014). Aufgrund der Einschätzung als politisches Schlagwort bzw. als Kampfbegriff, mit dem u. a. Islamist*innen legitime Kritik an islamischen Praktiken mit dem Verweis auf Rassismus abschmettern, wird die Eignung dieses Begriffs als Kategorie in

[5] Obwohl der Beitrag von Pfahl-Traughber im Sammelband von Botsch et al. (2012) den Begriff Islamophobie durchaus kritisch sieht, wurde im weiteren Verlauf des Sammelbandes dennoch größtenteils von Islamophobie gesprochen.

der sozialwissenschaftlichen Vorurteilsforschung und sein analytisches Potential jedoch infrage gestellt (vgl. Kahlweiß & Salzborn 2012; Pfahl-Traughber 2012: 14 f.). Wörtlich bezieht sich der Terminus ähnlich wie *Islamfeindlichkeit* und *Islamfeindschaft* auf den Islam als Religion, wobei im sprach- und kognitionswissenschaftlichen Kontext mitunter die Haltung vertreten wird, bei *Islam* handele es sich um ein Metonym für *Muslim*innen* (vgl. Wehling 2017: 156).

Der Begriff ist auch auf anderer Ebene umstritten. Der zweite Wortteil, *Phobie*, stammt aus dem Altgriechischen und bedeutet im Deutschen so viel wie Furcht oder Schrecken. Er tritt daher zumeist im Zusammenhang mit Angststörungen in Erscheinung, beispielsweise der Angst vor öffentlichen Plätzen (Agoraphobie), vor Spinnen (Arachnophobie), vor Höhen (Akrophobie), vor Clowns (Coulrophobie) oder der Angst, lebendig begraben zu werden (Taphephobie). Diese Liste ließe sich problemlos fortführen, wobei die Zielobjekte mannigfaltig sind: Die Ängste können sich gegen Tiere, Dinge, Situationen und vieles mehr richten.

Abgesehen davon, dass eine Fokussierung auf Gefühle von Angst das Phänomen nur unterkomplex beschreiben und dieses empirisch nachgewiesen auch mit Gefühlen wie Wut oder Ekel in engem Zusammenhang steht (vgl. Uenal et al. 2021), ergibt sich hier eine weitere Problematik: Der Phobie-Begriff impliziert eine „zwanghafte Angst, […] eine krankhafte, nicht selbstbestimmte Aversion gegenüber Personen oder Kollektiven" (Bühl 2010: 289), mit der „nicht notwendigerweise eine gesellschaftliche Relevanz im Sinne von negativen Folgen für Muslime als Minderheit" (Pfahl-Traughber 2012: 18) einhergeht. Dies ist problematisch, da dieser Begriff den Kern – pauschalisierende und generell ablehnende Einstellungen – nicht trifft bzw. die Ursache des Verhaltens auf eine Krankheit zurückführt und das Problem damit pathologisiert. Mitunter wird dieses Problem auch gesehen und die Definition für Islamophobie breiter gefasst, indem der Begriff *Islamophobie* als Synonym zu Vorurteilen gegenüber Muslim*innen betrachtet wird:

> „*Islamophobia* is a phobic reaction of non-Islamic people toward Muslims, as well as feelings of negative emotions such as anger and contempt toward Islam and Muslims. The term is derived from the Greek word *phobos*, denoting overanxiety in relation to an object […]. In social psychology, the meaning of the term is even broader; it may refer to rejection and devaluation of Islam and Muslim people and may be synonymous with prejudice against Muslim people." (Wagner & Leibold 2010: 486; Herv. i. Orig.).

Aus sprach- und kognitionswissenschaftlicher Perspektive kann in diesem Zusammenhang jedoch von einer „sprachliche[n] Fehlbesetzung" (Wehling 2017: 155)

gesprochen werden. Der Phobie-Begriff aktiviert einen Frame[6], der suggeriert, bei islam- und muslim*innenfeindlichen Haltungen handele es sich um eine klinische Angststörung. Diese macht die vorurteilsbehafteten Personen zu Opfern, Muslim*innen hingegen zu bedrohlichen Täter*innen (Täter*innen-Opfer-Umkehr). Wehling (2017) spricht hier von einer „frame-semantischen Rollenverteilung" (ebd.: 158):

> „Phobie-Patienten sind Opfer einer Angststörung, an der sie ‚leiden'. Es gibt einen Auslöser, der die phobische Reaktion des Opfers hervorruft. Wenn das Opfer mit dem Auslöser konfrontiert wird, zieht es sich in Panik zurück. […] Der durch den Begriff ‚Islamophobie' erweckte Frame erzählt demnach folgende Geschichte: Muslime jagen panische Angst ein, man zieht sich zurück und meidet sie. Sie selbst spüren keine Auswirkung der phobischen Reaktion, außer vielleicht die des Gemieden-Werdens." (ebd.).

Muslim*innen werden so zum Angstauslöser gemacht; feindliche Haltungen gegen diese Gruppe werden bagatellisiert, legitimiert, als etwas Natürliches betrachtet. Die ‚Islamophoben' werden als vermindert zurechnungsfähig präsentiert und ein Stück weit von der Verantwortung für ihr Handeln freigesprochen (vgl. ebd.). Außerdem blendet der Phobie-Frame wichtige Aspekte völlig aus:

> „Herabwürdigung, Ausgrenzung, tätliche Übergriffe und andere Formen sozialer oder zwischenmenschlicher Aggression, die Tatsache, dass weder anti-muslimische Haltungen noch Verhaltensmuster aus einem Affekt heraus geschehen und, nicht zuletzt, der Umstand, dass Muslime nicht essenziell angsteinflößend und damit ‚schuldhafter' Auslöser einer Angstreaktion sind." (ebd.).

Islam- und muslim*innenfeindliche Einstellungen und Verhaltensabsichten werden im Rahmen des Begriffs *Islamophobie* verharmlost und als bloße Emotionen präsentiert. Ein Fokus auf die Angst birgt zudem die Gefahr der Verschiebung der ‚Schuld' im Sinne einer Täter*innen-Opfer-Umkehr (Victim Blaming). Die weite Verbreitung des Islamophobie-Begriffs im deutschen wie auch im englischen Sprachgebrauch ist daher durchaus problematisch. Mit dem Argument der Anschlussfähigkeit trägt jedoch die fortgeschrittene Etablierung des Begriffs

---

[6] Zur Erinnerung: Frames sind gedankliche Deutungsrahmen, die durch Sprache im Gehirn aktiviert werden. Sie geben Fakten eine Bedeutung, sind dabei jedoch selektiv, das heißt, bestimmte Fakten und Realitäten werden hervorgehoben, andere ausgeblendet (vgl. Wehling 2017; vgl. auch Abschn. 2.5.1).

oftmals zu seiner Reproduktion bei (vgl. APPG 2018: 10). Trotz seiner etablierten Position insbesondere im englischsprachigen Diskurs werden zahlreiche Alternativen für den umstrittenen Terminus diskutiert.

*Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit*

Ein im deutschen Sprachgebrauch besonders weit verbreiteter Terminus ist der Begriff *Islamfeindlichkeit* (vgl. u. a. Bühl 2010; Çakır 2014; Heitmeyer 2012a; Kaddor et al. 2018; Schneiders 2010; Zick & Klein 2014) bzw. (seltener) *Islamfeindschaft* (vgl. u. a. Decker et al. 2012), bei welchem der sprachlichen Fokus ähnlich wie im Fall des Islam(o)phobie-Begriffs auf der Religion selbst und weniger auf den mit ihr verbundenen Menschen liegt. Aber auch der entsprechende Begriff mit Bezug auf die von der Abwertung betroffenen Menschen, sprich *Muslim*innenfeindlichkeit,*[7] ist in der Literatur zunehmend zu finden (vgl. u. a. Bielefeldt 2012; Decker & Brähler 2018; Institut für Demokratie und Zivilgesellschaft 2018; Zick & Preuß 2014; Zick et al. 2016). Die Deutsche Islam Konferenz entschied sich ebenfalls für diesen Begriff und gegen Begriffe wie *Islamfeindlichkeit* oder *Islamophobie*, mit der Begründung, dass *Muslim*innenfeindlichkeit* auf terminologischer Ebene deutlich macht, „dass es nicht etwa um Ressentiments gegenüber einer Religion geht, sondern um eine feindselige Haltung gegenüber einer bestimmten Gruppe von Menschen" (Fritsche 2012: 9). Im deutschen Sprachgebrauch sind darüber hinaus weitere terminologische Variationen zu finden, so beispielsweise der Begriff *Antimuslimismus* (*anti-Muslimism*), der als Synonym für *Muslim*innenfeindlichkeit* verstanden werden kann (vgl. Halliday 1999; Pfahl-Traughber 2012) oder der Begriff *Muslimabwertung* (vgl. Logvinov 2017: 8).

Antimuslimischer Rassismus

Ein im Phänomenbereich mittlerweile ebenfalls weit verbreiteter Begriff ist bisher unerwähnt geblieben: *antimuslimischer Rassismus* (vgl. u. a. Attia 2009; Attia 2013; Bröse 2018; Bühl 2010; Elahi & Khan 2017; Shooman 2014). Die bisher fokussierten Begriffe bzw. Konzepte beziehen sich auf Vorurteile und feindliche Einstellungen und lassen sich damit in der Vorurteilsforschung verorten. Im Kontext des antimuslimischen Rassismus wird nun jedoch eine andere Perspektive eingenommen; der Begriff steht für eine andere „Schule" (Hafez 2017), denn das Konzept des antimuslimischen Rassismus knüpft nicht an die Vorurteilsforschung, sondern an die postkoloniale Theorie an. Während Vorurteile als Einstellungen auf

[7] Zum Teil sind auch die rein männlichen Varianten *Muslimfeindlichkeit* oder *Muslimfeindschaft* zu finden, welche hier ebenfalls gemeint sind.

individueller Ebene verstanden werden (vgl. auch Abschn. 2.1), beziehen sich Vertreter*innen des Konzepts des antimuslimischen Rassismus wie Iman Attia oder Yasemin Shooman in Anlehnung an die kritische Rassismusforschung und die postkoloniale Theorie auf die strukturelle Ebene. Antimuslimischer Rassismus wird nicht verstanden als ein individuelles „Bewusstseinsproblem, sondern als ein diskursiv konstituiertes soziales Verhältnis“ (Biskamp 2016: 57).

Aus rein terminologischer Perspektive liegen die Vorteile dieses Begriffs einerseits in der Benennung von Muslim*innen (bzw. als solche Attribuierte) als Betroffene von rassistischer Diskriminierung,[8] zum anderen in der guten Anschlussfähigkeit an den englischsprachigen Diskurs (*anti-Muslim racism*). Die Etablierung des Begriffs ist auch außerhalb der Wissenschaft zu beobachten, etwa im Bereich der politischen Bildung (siehe beispielsweise die Tagung „Von Blicken und Brandbomben. Antimuslimischer Rassismus heute“ der Bundeszentrale für politische Bildung, vgl. Diekmann & Greschner 2019) sowie im Bereich des Engagements gegen die Diskriminierung von Muslim*innen und als Muslim*innen gelesene Menschen (siehe beispielsweise den Tag gegen antimuslimischen Rassismus am 01. Juli oder die Aktionswoche gegen antimuslimischen Rassismus). Im Zusammenhang mit den Aktionstagen und -wochen gegen antimuslimischen Rassismus werden jedoch auch die Begriffe *Islam-* und *Muslim*innenfeindlichkeit* genannt, denn diese Aktionen richten sich gegen „Islam- und Muslimfeindlichkeit und antimuslimische[n] Rassismus, die sich zunehmend in gewalttätigen Übergriffen äußern.“[9] Auch wenn diese Auflistung auf den ersten Blick gedoppelt wirken mag, so ist sie doch alles andere als redundant. Inwiefern Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit empirisch betrachtet zwei unterschiedliche oder zumindest nicht identische Phänomene sind, ist in dieser Arbeit noch zu klären. Die Konzepte Feindlichkeit und Rassismus zielen jedoch eindeutig auf unterschiedliche Ebenen ab und stehen oftmals für unterschiedliche Forschungsperspektiven. Beide Ansätze bergen Vor- und Nachteile und können durchaus auch als Ergänzung zueinander statt als Gegensatz begriffen werden (vgl. Biskamp 2016; 2019).

[8] Das war nicht immer so. Zu Beginn nutzte eine der führenden Wissenschaftlerinnen im Bereich des antimuslimischen Rassismus, Iman Attia, noch den Begriff des antiislamischen Rassismus. Durchgesetzt hat sich jedoch der weitaus adäquatere Begriff des antimuslimischen Rassismus (vgl. u. a. Attia 1994).

[9] Vgl. https://kompetenznetzwerk-imf.de/angebote/sensibilisierungsarbeit/ (Stand: 12.08.2021).

Mehr als terminologische Unterschiede: zum Verhältnis von feindlichen Einstellungen und Rassismus

Die Begriffe *Islam-/Muslim*innenfeindlichkeit* und *antimuslimischer Rassismus* sind in der Literatur nicht als Synonyme zu verstehen. Stattdessen beziehen sie sich auf unterschiedliche zugrundeliegende Konzepte und lassen sich in unterschiedlichen Forschungstraditionen verorten. Auch wenn die Unterscheidung von feindlichen Einstellungen und Rassismus nicht das zentrale Thema dieser Arbeit darstellt, soll sie dennoch nicht unberücksichtigt bleiben, da sie elementar ist, um die beiden unterschiedlichen Ansätze und letztendlich auch die Perspektive dieser Arbeit zu verstehen.

Im Unterschied zu feindlichen Einstellungen, die als (individuelle) Reaktion auf gesellschaftliche Verhältnisse aufgefasst werden können, wird (antimuslimischer) Rassismus selbst als Strukturmerkmal begriffen (vgl. Attia 2013), genauer als ein soziales Dominanzverhältnis. Im Fokus stehen Machtverhältnisse innerhalb einer Gesellschaft, die bestimmte Gruppen privilegieren und andere Gruppen benachteiligen. Rassistische Praxen legitimieren und reproduzieren diese Machtverhältnisse. Zentral sind dabei Prozesse der Naturalisierung, Homogenisierung, Polarisierung und Hierarchisierung (vgl. Rommelspacher 2009: 29). Es geht weniger um individuelle Vorurteile als vielmehr um die Legitimation gesellschaftlicher Hierarchien auf Basis sozial konstruierter Gruppen (vgl. ebd.). Diese Gruppen werden entlang eines (einzelnen) tatsächlich vorhandenen oder vermuteten bzw. zugeschriebenen Merkmals, hier beispielsweise der Religionszugehörigkeit, sozial konstruiert, jedoch als natürliche Gruppen betrachtet und anderen Gruppen diametral gegenübergestellt. Die Darstellung der Gruppen als natürlich gegebene und damit unumstößliche Entitäten dient der Legitimierung von Privilegien, das heißt, bestehende Machtverhältnisse sollen weiter gefestigt werden (Dominanz) (vgl. Attia 2013: 7):

> „In essenzialisierender Weise wird der Islam also als unterscheidendes Merkmal betont, indem verschiedenste Phänomene, Verhaltensweisen und Verhältnisse mit dem Islam begründet werden in einer Weise, die Beziehungen zwischen den dichotomisierten Gruppen und die Komplexität der Situation insgesamt ignoriert werden. Diese Simplifizierung hat eine Funktion, nämlich sich aus der Verantwortung zu ziehen, um weiterhin von jenen Privilegien, die mit der Essenzialisierung einhergehen, zu profitieren.“ (ebd.: 11).

Die beiden Konzepte Islam-/Muslim*innenfeindlichkeit und antimuslimischer Rassismus beziehen sich auf unterschiedliche Bereiche, hängen jedoch eng miteinander zusammen. Vorurteile sind Einstellungen, (antimuslimischer) Rassismus ist ein gesellschaftliches Verhältnis:

> „Beim Rassismus handelt es sich also nicht einfach um individuelle Vorurteile, sondern um die Legitimation von gesellschaftlichen Hierarchien, die auf der Diskriminierung der so konstruierten Gruppen basieren. In diesem Sinn ist Rassismus immer ein gesellschaftliches Verhältnis." (Rommelspacher 2009: 29).

Die individuelle und die strukturelle Ebene sind nicht vollständig voneinander abgrenzbar in dem Sinne, dass es keine Berührungspunkte und wechselseitigen Einflüsse gäbe. Einstellungen sind zwar auf der Ebene der Individuen angesiedelt, sie entstehen jedoch nicht in einem luftleeren Raum ohne Bezug zu rassistischen und diskriminierenden Strukturen. Einerseits können Vorurteile zu Stigmatisierung und Diskriminierung führen bzw. eine maßgebliche Vorbedingung für Diskriminierung darstellen, da sie Ungleichwertigkeitsvorstellungen manifestieren und Machtverhältnisse legitimieren (vgl. Zick et al. 2011a: 311 f.). Gleichzeitig können Diskriminierungspraxen und struktureller Rassismus bestehende Vorurteile weiter verfestigen und reproduzieren.

Eine genaue Bestimmung der Begriffe *Muslim*innenfeindlichkeit* bzw. *Islamfeindlichkeit* und *antimuslimischer Rassismus* und die Differenzierung der Konzepte ist sowohl aus wissenschaftlicher Sicht äußerst wichtig und eine notwendige Voraussetzung zur Adressierung des Phänomens (vgl. Shooman 2019: 16) als auch für die Praxis von nicht zu unterschätzender Relevanz, um entsprechende Handlungsempfehlungen ableiten zu können (vgl. u. a. Attia 2013; Güvercin & Karahan 2019). Je nach Verständnis ergeben sich unterschiedliche Implikationen für die Praxis. Wenn die Präventionsarbeit auf die individuelle Einstellungsebene (Islam-/Muslim*innenfeindlichkeit) abzielt, bietet sich eine Veränderung ebendieser Einstellungen durch gezielte Bildungs- und Aufklärungsarbeit an; um institutionellem und strukturellem Rassismus begegnen und Machtverhältnisse verändern zu können, bedarf es zusätzlicher Änderungen in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen und Institutionen, wie etwa den Medien, dem Bildungswesen, der Polizei, der Justiz, der Politik und der Wirtschaft (vgl. Güvercin & Karahan 2019).

Im Zusammenhang mit der Bezeichnung *antimuslimischer Rassismus* führen Kritiker*innen zunächst häufig die Frage an, inwiefern es sich bei der Abwertung von Muslim*innen um Rassismus handeln könne, da es doch eigentlich um Religion ginge und nicht um (vermeintlich) biologische Merkmale (‚Rasse'). Demzufolge müsste Rassismus auf vermeintlich biologisch determinierten, das heißt ‚naturgegebenen' und ‚unumstößlichen', Unterschieden zwischen Gruppen basieren. Die moderne Rassismusforschung bezieht sich jedoch allgemeiner auf das Zusammenleben von Angehörigen der Dominanzgesellschaft und Angehörigen marginalisierter Gruppen mit besonderem Fokus auf die Macht- und

Ressourcenverteilung (vgl. Mecheril & Scherschel 2009: 39), also das hierarchisch strukturierte Verhältnis von dominanter und herabgewürdigter Gruppe und die Legitimierung eines unterschiedlichen Zugangs zu ökonomischen, politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Ressourcen. Rassismus wird dann als soziale Praxis verstanden, welche mitunter vorgibt, sich auf ‚natürliche' Begebenheiten zu beziehen, letztendlich aber immer das Resultat von Definitionsprozessen und sozial konstruierten Kategorien ist (vgl. ebd.: 42).

In diesem nicht ausschließlich biologistischen Verständnis von Rassismus können dann eben auch Muslim*innen oder als muslimisch Markierte von Rassismus betroffen sein. Shooman (2014) drückt das wie folgt aus:

> „Aus einer dominanten gesellschaftlichen Position heraus werden sie unabhängig von einem individuellen Glaubensbekenntnis als eine homogene und quasi-natürliche Gruppe in binärer Anordnung zu weißen christlichen/atheistischen Deutschen bzw. Europäern konstruiert und mit kollektiven Zuschreibungen versehen; es wird ein Wissen über sie und ihr Wesen als Gruppe erzeugt, und sie gelten anhand verschiedener Merkmale als ‚identifizierbar'." (Shooman 2014: 64 f.).

Begriffe wie *Kultur* oder *Religion* haben in heutigen rassistischen Weltbildern also eine ähnliche Funktion wie der biologistische ‚Rasse'-Begriff:

> „Auch der gegenwärtige antiislamische Rassismus funktioniert nach der altbekannten rassistischen ‚Logik', nutzt aber vermehrt kulturalistische Argumentationen. ‚Ethnie' oder ‚Kultur' dienen als Ersatzbegriffe für einen diffamierten *genetischen* ‚Rasse' begriff und versuchen, den darin zugrunde liegenden Macht- und Herrschaftsanspruch zu verschleiern." (Merz 2015: 372; Herv. i. Orig.).

Aus diesem Grund wird auch von einer „Rassifizierung" von Muslim*innen gesprochen (Shooman 2014: 81). Rassismus meint in diesem Sinne einen Prozess der Rassifizierung – Differenzkonstruktionen, die entlang von Differenzlinien wie Kultur oder Religion ein ‚Wir vs. die Anderen' herstellen und festigen. Oftmals ist im Kontext dieses kulturellen Rassismus auch die Rede von „Neo-Racism" (Balibar 1991: 17) oder einem „Rassismus ohne ‚Rassen'" (Hall 1989: 913). Die Forschung zu antimuslimischem Rassismus kann somit im Bereich der rassismuskritischen Forschung verortet werden.

„Islamophobia is anti-Muslim racism"
Insbesondere im englischsprachigen Kontext hat sich die Perspektive auf *Islamophobia* als eine Form des kulturellen Rassismus bereits durchgesetzt und eine

synonyme Verwendung der beiden am weitesten verbreiteten Begriffe *Islamophobia* und *anti-Muslim racism* kann beobachtet werden (vgl. Lewicki 2019; Shooman 2019). Dies wird unter anderem an der Weiterentwicklung der *Islamophobia*-Definition des Runnymede Trust deutlich. Als eine der populärsten Definitionen von *Islamophobia* formulierte der Runnymede Trust 1997:

> „The term Islamophobia refers to unfounded hostility towards Islam. It refers also to the practical consequences of such hostility in unfair discrimination against Muslim individuals and communities, and to the exclusion of Muslims from mainstream political and social affairs" (Conway 1997: 4).

Die Definition aus dem Jahr 1997 umfasste sowohl Vorurteile / feindliche Einstellungen gegenüber dem Islam als auch die strukturelle Diskriminierung von Muslim*innen mit dem Resultat verringerter Partizipationschancen. In dieser Definition finden sich beide in dieser Arbeit berücksichtigten Adressat*innen: Die Religion des Islams sowie potentiell von feindlichen Einstellungen und Diskriminierung betroffene Menschen (tatsächlichen oder zugeschriebenen) muslimischen Glaubens. 2017 wurde die Definition angepasst. Islamophobie wurde nun gleichgesetzt mit antimuslimischem Rassismus („Islamophobia is anti-Muslim racism"; Elahi & Khan 2017: 7). Ausführlicher schreiben die Autor*innen:

> „Islamophobia is any distinction, exclusion, or restriction towards, or preference against, Muslims (or those perceived to be Muslims) that has the purpose or effect of nullifying or impairing the recognition, enjoyment or exercise, on an equal footing, of human rights and fundamental freedoms in the political, economic, social, cultural or any other field of public life." (ebd.).

Der Fokus liegt 20 Jahre nach dem ersten Report des Runnymede Trust verstärkt auf Muslim*innen und weniger auf der Religion des Islams. Die *APPG on British Muslims* entwickelte im Jahr 2018 eine neue Arbeitsdefinition von *Islamophobia* aus einer politisch-praktischen Perspektive, um der Forderung nach Präzisierung – zumindest im britischen Kontext – gerecht zu werden und gleichzeitig einen möglichst breiten Konsens unter Expert*innen und anderen Personen und Organisationen, die mit diesem Thema in Verbindung stehen, zu erreichen.

> „Islamophobia is rooted in racism and is a type of racism that targets expressions of Muslimness or perceived Muslimness." (APPG 2018: 11).

Auch in ihrer Definition ist der Zusammenhang von Islamophobie und Rassismus verankert. Ebenso wurden auch vermeintliche Muslim*innen, also als muslimisch markierte Menschen, in die Definition aufgenommen.

Conclusio: Verortung und Implikationen

Es kann konstatiert werden, dass eine Vielzahl von Begriffen zur Beschreibung der Abwertung und Diskriminierung von Islam und Muslim*innen bzw. als muslimisch markierten Menschen zur Verfügung steht und auch aktiv in Politik, Wissenschaft und Praxis verwendet wird. Die zuvor diskutierten Begriffe und Konzepte richten sich gegen die Religion des Islams und/oder gegen Muslim*innen und als Muslim*innen attribuierte Personen. Neben der Unterscheidung der Adressat*innen – Islam und Muslim*innen –, welche den Schwerpunkt dieser Arbeit bildet, wurden darüber hinaus auch weitere, vorwiegend konzeptionelle Unterschiede deutlich, die über die reine Begriffsebene hinausgehen. Im wissenschaftlichen Diskurs scheint sich zuletzt ein Wandel hin zu einem reflektierten Umgang mit den einzelnen Begriffen sowie einer differenzierteren Betrachtungsweise dieser Termini anzudeuten. Die Vielzahl unterschiedlicher Begrifflichkeiten sowie möglicherweise damit einhergehender Konzepte wird ebenso diskutiert wie Vor- und Nachteile einzelner Termini (vgl. u. a. Attia 2013; Elahi & Khan 2017; Logvinov 2017; Pfahl-Traughber 2012; Schiffer 2011).

Was folgt nun aus der zuvor skizzierten Debatte um unterschiedliche Begriffe und Konzepte für diese Arbeit? Der häufig verwendete Begriff *Islamophobie* transportiert eine Vorstellung des Phänomens als Angststörung im Sinne einer Krankheit. Die Islamophoben werden als Opfer von Bedrohungen durch Muslim*innen und den Islam gezeichnet. Der hervorgerufene Frame ist gefährlich und schlichtweg nicht zutreffend, sodass dieser Begriff abzulehnen und zu vermeiden ist. Dies gilt umso mehr für den deutschsprachigen Raum, wo mit dem Begriff *Islamfeindlichkeit* ein weniger problematisches Wort zur Verfügung steht und bereits geläufig ist, sodass auch die Anschlussfähigkeit an den Diskurs gegeben ist. Die Begriffe *Antimuslimismus*, *Muslim*innenfeindschaft* und *Muslim*innenabwertung* werden als Synonyme von *Muslim*innenfeindlichkeit* verstanden und finden aufgrund ihrer marginalen Verbreitung im Vergleich zu den anderen hier diskutierten Termini keine weitere Berücksichtigung. *Islam-/Muslim*innenfeindlichkeit* wie auch *antimuslimischer Rassismus* sind weit verbreitete Begriffe, die jedoch, wie zuvor erläutert, für unterschiedliche Konzepte stehen und daher nicht ohne weiteres synonym verwendet werden können.

Die vorliegende Arbeit versucht, beide Forschungsstränge zusammenzudenken und geht in der Konsequenz nicht von sich diametral und unvereinbar gegenüberstehenden Ansätzen aus, sondern vielmehr von einem Zusammenhang

zwischen feindlichen Einstellungen bzw. Vorurteilen und rassistischen Gesellschaftsstrukturen. Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit hängen in diesem Sinne eng mit antimuslimischem Rassismus zusammen, sind ein elementarer Bestandteil desselben, stehen jedoch für eine andere Perspektive bzw. eine andere Betrachtungsebene: Islam-/Muslim*innenfeindlichkeit nimmt die individuelle Einstellungsebene sowie Verhaltensintentionen und weniger gesamtgesellschaftliche Strukturen und Machtverhältnisse in den Blick. Letztendlich manifestiert sich an diesem Beispiel die in der Soziologie bekannte Problematik der Verbindung von Mikro- und Makroebene[10]: „Es muß [sic!] für die Lösung der Aufgaben der Soziologie – die Erklärung sozialer Zusammenhänge und Prozesse – eine *Verbindung* zwischen den *Strukturen* der Gesellschaft und dem *Handeln* der Menschen geben“ (Esser 1999: 5; Herv. i. Orig.). Was hier als Handeln bezeichnet wird, lässt sich für die Ungleichheitsforschung übertragen in Identitätskonstruktionen (vgl. Winker & Degele 2009: 18). Trotz einer dominierenden mikrosoziologischen Perspektive, das heißt eines primären Fokus auf die individuelle Ebene, liegt dieser Arbeit die Auffassung zugrunde, dass beide hier diskutierten Forschungstraditionen wichtige Ansätze und Impulse für die Erforschung von religionsbezogener Diskriminierung und Ungleichheit liefern und alle Ebenen – individuell, institutionell, strukturell – wechselseitig aufeinander einwirken. Der antimuslimische Rassismus beschreibt dann ein System, rassistische Strukturen und Diskurse, in denen Muslim*innen oder als solche Wahrgenommene diskriminiert und als ‚anders' markiert werden. Ein entscheidendes Zahnrad in diesem Gefüge sind gegen Muslim*innen und den Islam gerichtete Vorurteile, die auf individueller Ebene an der Legitimation und Reproduktion bestehender Hierarchien und Ungleichheiten mitwirken. Gleichzeitig sind feindliche Einstellungen, die sich gegen den Islam und Muslim*innen richten, in ihrer Genese nicht unabhängig von rassistischen Strukturen und werden in diesen reproduziert. In dieser Logik können *Islam*feindlichkeit, also feindliche Einstellungen gegenüber der Religion des Islams, sowie *Muslim*innen*feindlichkeit, also feindliche Einstellungen gegenüber Menschen aufgrund ihres tatsächlichen oder zugeschriebenen muslimischen Glaubens, als zwei Säulen im Rahmen des antimuslimischen Rassismus verstanden werden, welcher hier als gesellschaftliches Verhältnis gedacht wird.

[10] Neben der Makroebene (gesellschaftliche Strukturen, hier vor allem Herrschaftsverhältnisse) und der Mikroebene (Akteur*innen, hier vor allem Identitätskonstruktionen) werden in Mehrebenenansätzen der Ungleichheitsforschung zudem die Mesoebene (Institutionen, Organisationen, Netzwerke; vgl. institutionelle Diskriminierung, Abschn. 2.1) und die Repräsentationsebene in den Blick genommen (vgl. Winker & Degele 2009).

Was also resultiert aus dieser theoretischen Perspektive für die Terminologie der vorliegenden Studie? Die Fragestellung der Arbeit bewegt sich auf der Einstellungsebene und beschäftigt sich mit der Messung von Vorurteilen und Verhaltensintentionen gegenüber Muslim*innen und dem Islam in standardisierten Befragungen. Aufgrund der primären Orientierung an der Vorurteilsforschung und dem Interesse an der Erfassung feindlicher Einstellungen gegenüber einer spezifischen Gruppe werden im weiteren Verlauf dieser Arbeit die Begrifflichkeiten *Islamfeindlichkeit* und *Muslim*innenfeindlichkeit* verwendet, sofern nicht explizit andere Studien zitiert werden, die andere Termini verwenden. Durch die Terminologie *Islam-* und *Muslim*innenfeindlichkeit* wird der Fokus dieser Arbeit auf Einstellungen auf individueller Ebene und ihre Erfassung im Rahmen von Surveys betont – in dem gleichzeitigen Wissen, dass diese nicht losgelöst von gesellschaftlichen Strukturen und Machtverhältnissen existieren. Der Begriff des antimuslimischen Rassismus wird nicht abgelehnt; er geht weit über individuelle feindliche Einstellungen hinaus und ist für umfassende Analysen des Phänomens auf struktureller Ebene unabdingbar. Sobald es um (strukturelle) Diskriminierung geht, ist dieser Begriff zu bevorzugen. Wenn in dieser Arbeit Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit als unterschiedliche Dimensionen eines übergeordneten Phänomens bezeichnet werden, kann dieses übergeordnete Phänomen als antimuslimischer Rassismus begriffen werden, in dessen Rahmen feindliche Einstellungen eine von vielen tragenden Säulen sind.

Hierzu sei angemerkt, dass in englischsprachigen ebenso wie in einigen deutschsprachigen Studien zur Dimensionalisierung des Phänomens eine Subsumierung der unterschiedlichen Dimensionen unter dem Oberbegriff *Islamophobia* bzw. *Islamophobie* weit verbreitet ist (vgl. u. a. Leibold & Kühnel 2003, 2006; Uenal 2016; Uenal et al. 2021). Aus den zuvor genannten Gründen wird in dieser Arbeit auf den (Ober-)Begriff *Islamophobie* verzichtet. Stattdessen werden Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit als Säulen des antimuslimischen Rassismus interpretiert. Durch die zunehmend zu beobachtende Gleichsetzung von *Islamophobia* und *anti-Muslim racism* im englischsprachigen Raum ist der Unterschied möglicherweise bisweilen nur mehr ein terminologischer, der jedoch nach wie vor auf unterschiedliche Forschungstraditionen verweist. Studien zur Dimensionalisierung scheinen eher in der Vorurteilsforschung denn in der rassismuskritischen Forschung verortet zu sein, was die Verwendung des Begriffs *Islamophobia* erklärt. Die unterschiedlichen Traditionen, in denen diese Begriffe stehen, können jedoch nicht vollständig außer Acht gelassen werden. Islam-

und Muslim*innenfeindlichkeit als Elemente auf individueller Ebene (Mikroebene) innerhalb gesamtgesellschaftlicher Strukturen (Rassismus, Makroebene) zu begreifen, ist daher durchaus ein innovativer Ansatz. Für diese Arbeit löst er das Problem, das ‚übergeordnete Phänomen', von welchem Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit potentiell zwei unterschiedliche Dimensionen bzw. Säulen sind, zu benennen und Mikro- und Makroebene miteinander zu verbinden.

Die Entscheidung bei der Wahl der Terminologie für die Begriffe *Islamfeindlichkeit* und *Muslim*innenfeindlichkeit* bringt zudem auf sprachlicher Ebene einen großen Vorteil mit sich: Der Feindlichkeitsbegriff existiert sowohl in der Kombination mit dem Begriff *Islam* als auch mit dem Begriff *Muslim*innen* und kann sich damit sowohl auf die Religion als auch auf Menschen beziehen, was in dieser Form für den Begriff des *antimuslimischen Rassismus* nicht gilt. Rassismus bezieht sich auf Menschen und die strukturellen Bedingungen, in denen sie leben, und bietet daher kein Pendant für eine ablehnende Haltung gegenüber Religionen, Ideologien oder Ähnlichem. Die Begriffe *Islamfeindlichkeit* und *Muslim*innenfeindlichkeit* hingegen lassen sich gut gegenüberstellen. Die Unterscheidung von Religion und Menschen als Adressat*innen feindlicher Einstellungen wird hier besonders akzentuiert, da es keine Variation in Bezug auf das zugrundeliegende Konzept gibt (wie es etwa bei der Gegenüberstellung von Islam*feindlichkeit* und antimuslimischem *Rassismus* der Fall wäre). Das zentrale Anliegen dieser Arbeit besteht darin, feindliche Einstellungen gegenüber Muslim*innen (‚Muslim*innenfeindlichkeit') von feindlichen Einstellungen gegenüber dem Islam (‚Islamfeindlichkeit') zu unterscheiden und zu prüfen, inwiefern sich auf empirischer Ebene Evidenz für eine Differenzierung der beiden Phänomene findet, weshalb die Akzentuierung von *Islam* und *Muslim*innen* bei der Wahl der Terminologie für die Fokussierung auf die Forschungsfrage sehr förderlich ist und keine Nebenschauplätze im Sinne einer Gegenüberstellung unterschiedlicher Konzepte aufmacht.

Exkurs: Abgrenzung Islamkritik

In nicht immer eindeutiger Abgrenzung zu den zuvor diskutierten Termini stehen Begriffe, die auf eine „menschenrechtlich orientierte Kritik am Islam und den Muslimen" (Pfahl-Traughber 2012: 14) abzielen. Laut Pfahl-Traughber muss unterschieden werden zwischen einer „pauschalen Verdammung der Religion als Ausdruck von Gewalt und Verderbnis" und

berechtigter Kritik mit Verweis auf den Islam, beispielsweise im Bereich der Gleichstellung von Mann und Frau.[11] Islamkritik bezieht sich somit auf legitime, aufgeklärte Religionskritik und nicht auf ressentimentgeladene Feindlichkeit gegenüber Muslim*innen (vgl. Decker et al. 2012). Der Begriff *Islamkritik* selbst ist jedoch nicht unproblematisch, da diese Wortneuschöpfung kein Pedant hat – etwa *Christentumskritik* oder *Hinduismuskritik* (vgl. Shooman 2019: 18). Der Grat zwischen legitimer Kritik an einer Religion und als ‚Islamkritik' getarnter Ressentiments (Umwegkommunikation) ist oft schmal (vgl. ebd.).

Im bereits im Jahr 1997 veröffentlichten Bericht des Runnymede Trust wird zwischen *open views* und *closed views* auf den Islam[12] unterschieden. *Islamophobia* wird hier vor allem in Abgrenzung zu legitimer Kritik am Islam konzeptionalisiert. Zur Unterscheidung von Vorurteilen bzw. Feindlichkeit und legitimer Kritik nennt der Bericht acht Aspekte:

„1. Whether Islam is seen as monolithic and static, or as diverse and dynamic.
2. Whether Islam is seen as other and separate, or as similar and interdependent.
3. Whether Islam is seen as inferior, or as different but equal.
4. Whether Islam is seen as an aggressive enemy or as a cooperative partner.
5. Whether Muslims are seen as manipulative or as sincere.
6. Whether Muslim criticisms of ‘the West’ are rejected or debated.
7. Whether discriminatory behavior against Muslims is defended or opposed.
8. Whether anti-Muslim discourse is seen as natural or as problematic.“ (Conway 1997: 4).

[11] Pfahl-Traughber, Armin (2015): Begriffe zu Feindschaft und Kritik gegenüber Islam und Muslimen. URL: https://www.endstation-rechts.de/news/begriffe-zu-feindschaft-und-kritik-gegenueber-islam-und-muslimen.html (Stand: 27.09.2018).

[12] Mit Blick auf die Fragestellung dieser Arbeit fällt auf, dass sich die ersten vier Punkte im Wortlaut auf den Islam beziehen, die letzten vier jedoch auf Muslim*innen. Im Bericht selbst ist aber zumeist die Rede von „closed and open views of Islam“ (Conway 1997: 5).

Insgesamt gibt es Überschneidungen dieses Verständnisses von Islam-/Muslim*innenfeindlichkeit und anderen zuvor skizzierten Definitionsversuchen, etwa die wahrgenommene Höherwertigkeit der Ingroup oder pauschalisierende Äußerungen und damit die Homogenisierung der Outgroup.

Circa 20 Jahre später finden sich in der Literatur insbesondere drei Punkte immer wieder, wenn es um die Enttarnung von Islam-/Muslim*innenfeindlichkeit im Vergleich zu legitimer und differenzierter Kritik an Religion(en) im Allgemeinen und dem Islam im Speziellen geht.

1. Handelt es sich um generalisierende Zuschreibungen? Ist die Rede von ‚allen' oder ‚den meisten' Muslim*innen? Fehlt eine differenzierte Betrachtung? Werden Muslim*innen und/oder der Islam als monolithischer Block gezeichnet? Homogenisierungen von Islam und/oder Muslim*innen sind ein erstes wichtiges Indiz für das Vorliegen feindlicher Einstellungen im Gegensatz zu legitimer und differenzierter Kritik (vgl. Shooman 2019: 17). Damit einher geht die Annahme, der Islam stelle für Muslim*innen die wichtigste und einzige Identitätsquelle dar (vgl. Decker et al. 2012: 89; vgl. auch Abschn. 2.3.2).
2. Welche Intention wird verfolgt? Geht es wirklich um die Sache, sollen aktuelle Verhältnisse tatsächlich verbessert werden? Oder handelt es sich vielmehr um eine Instrumentalisierung zur Legitimierung von Ausgrenzungspraxen, etwa wenn es um Geschlechtergerechtigkeit im Islam geht (vgl. Shooman 2019: 18)?
3. Haben wir es mit dem „für Vorurteile typische[n] doppelte[n] Standard [zutun], der existierende Ungleichwertigkeitsvorstellungen in der eigenen Kultur und Religion ausblendet und der eigenen Kultur und Religion Veränderungspotenzial zubilligt, der von Muslimen jedoch nicht" (Zick et al. 2016a: 39)? Oder findet eine „Selbstreflexion über die eigene Gesellschaft" (Decker et al. 2012: 91) statt? So wird beispielsweise die Rolle der Frau im Islam häufig als Argument herangezogen, um Ressentiments zu legitimieren, ohne eigene reaktionäre Frauenbilder zu thematisieren und zu hinterfragen (vgl. Shooman 2019: 18). Zur Legitimierung von Rassismus wird der eigene Sexismus also externalisiert (vgl. ebd. 2014: 78). Diese Strategie des ‚Gendernationalismus' versucht, Geschlechtergleichheit als Maßstab zu setzen, um zu definieren,

wer dazugehört und wer nicht (vgl. Dahinden et al. 2018). Dabei werden Migrant*innen im Allgemeinen und Muslim*innen im Speziellen als rückständig und gefährlich im Vergleich zur eigenen vermeintlichen Fortschrittlichkeit in Bezug auf die Gleichstellung der Geschlechter präsentiert (vgl. Schutzbach 2018: 101). Das Messen mit zweierlei Maß bzw. der „doppelte Standard“ (Zick et al. 2016a: 39) kann als drittes wichtiges Merkmal zur Erkennung von Vorurteilen im Vergleich zu differenzierter und legitimer Kritik angesehen werden.

Im Rahmen empirischer Studien gibt es immer wieder Versuche der Operationalisierung von Islamkritik, etwa mit Blick auf die Differenzierung von Islam-/Muslim*innenfeindlichkeit und legitimer Kritik am Islam (vgl. Decker et al. 2012; Imhoff & Recker 2012). Die Messung von Islamkritik auf manifester Ebene ist jedoch alles andere als trivial, was sich nicht zuletzt an einigen durchaus problematischen und mitunter suggestiven Items wie etwa „Der vom Islam vorgeschriebenen rigiden Geschlechtertrennung sollte – ob im Gesundheitswesen oder im Sportunterricht – nicht nachgegeben werden.“ (Decker et al. 2012: 92) ablesen lässt. Instrumente zur Messung von Islamkritik enthalten aber auch Aussagen, die sich auf Religionen und Kritik an Religionen im Allgemeinen beziehen, etwa „Religion should be [a] private matter; to use one’s own religious convictions and feelings as a measure of how others should behave is undemocratic.“ (Imhoff & Recker 2012: 815). Wieder andere Items bemühen sich um eine Differenzierung von fundamentalistischem und nicht-fundamentalistischem Islam („One can fight against the political ideology of Islamic fundamentalism without having anything against non-fundamentalist Muslims.“; ebd.). Letzteres Item ist zudem mit Blick auf die Fragestellung dieser Arbeit interessant, da hier eine (fundamentalistische) Ideologie (nicht-fundamentalistischen) Menschen gegenübergestellt wird. Die Items sind zudem problematisch, da sie zum Teil sehr unterschiedliche Bereiche abdecken und die Zustimmung zu den Items bzw. ihre Ablehnung durchaus unterschiedlich interpretiert werden kann. Inwiefern tatsächlich eine islam- bzw. religionskritische Haltung gemessen wird, ist daher mindestens diskussionswürdig (auch wenn eine entsprechende tiefergehende Diskussion an dieser Stelle nicht möglich ist, da sie den Rahmen dieses Exkurses sprengen würde).

Auch wenn am Begriff der Islamkritik aufgrund eines fehlenden Pendants in anderen Religionen durchaus Kritik geübt wird, gibt es immer wieder mal mehr, mal weniger erfolgreiche Bemühungen, Islamkritik theoretisch und empirisch von Islam-/Muslim*innenfeindlichkeit abzugrenzen. Diese Abgrenzung ist zwar nicht das zentrale Anliegen der vorliegenden Arbeit, im Kontext der Unterscheidung zwischen legitimer Kritik an einer Religion und Diskriminierung von Menschen gibt es jedoch immer wieder thematische Berührungspunkte und Überlappungen (vgl. hierzu Abschn. 3.4.1).

3.3 Messung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit: Operationalisierung und empirische Praxis in Deutschland

Während Kritik an einzelnen Begriffen häufig zu finden ist – dem Islamophobie-Begriff beispielsweise eine Pathologisierung des Problems (vgl. u. a. Bühl 2010; Wehling 2017) und der *Islamfeindlichkeit* eine terminologische Verhaftung auf der Einstellungsebene ohne Berücksichtigung struktureller Diskriminierung und eine rassismustheoretische Einordnung (vgl. Attia 2013) vorgeworfen wird – ist die Operationalisierung des Konzepts, also die Übersetzung des theoretischen Konstrukts auf die manifeste Ebene, deutlich seltener Gegenstand wissenschaftlicher oder gar politischer Debatten. Die zuvor skizzierten Diskussionen werden bei der konkreten Messung des Phänomens nur eingeschränkt berücksichtigt. Ein Grund für die nur langsam voranschreitende Anpassung der Erhebungsinstrumente in der quantitativen Forschung liegt in dem Dilemma, auf der einen Seite zwar Diskurse berücksichtigen und neue, angepasste Indikatoren entwickeln zu wollen, auf der anderen Seite jedoch eine größtmögliche Konstanz der Erhebungsinstrumente gewährleisten zu müssen, um vergleichende Analysen – etwa im Zeitverlauf oder zwischen verschiedenen Ländern oder Personengruppen – sicherstellen zu können (vgl. Dietrich 2017: 38). Nichtsdestotrotz haben entsprechende Diskurse mittlerweile zu Veränderungen in der Erforschung von islam-/muslim*innenfeindlichen Einstellungen auf manifester Ebene beigetragen. Dass die zuvor beschriebenen Diskussionen über theoretische Überlegungen hinausgehen und mittlerweile zu konkreten Konsequenzen in der empirischen Praxis geführt haben, wird zum Beispiel an den im Folgenden nachgezeichneten definitorischen und terminologischen Anpassungen im Rahmen

der GMF- und Mitte-Studien deutlich.[13] Darüber hinaus gibt dieses Kapitel einen tabellarischen Überblick über weitere Formen der Operationalisierung von Islam- bzw. Muslim*innenfeindlichkeit in Deutschland. Diese sollen einen allgemeinen Eindruck gängiger Operationalisierungspraxen vermitteln, werden jedoch nicht in demselben Detailreichtum ausgeführt wie zuvor die GMF- und Mitte-Studien.

3.3.1 Operationalisierungspraxen in populären Studien

Veränderungen von Messinstrumenten lassen sich am besten im Zeitverlauf beobachten. Aus diesem Grund eignen sich insbesondere die longitudinalen GMF- und Mitte-Studien zur Illustration der dynamischen Entwicklung von Terminologien, Definitionen und Operationalisierungen im Zusammenhang mit Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit.

Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit[14]
Die Langzeitstudie zum Syndrom Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit widmet sich der Analyse von (Zusammenhängen zwischen) feindlichen Einstellungen gegenüber Menschen aufgrund ihrer faktischen, vermuteten oder zugeschriebenen Gruppenzugehörigkeit (vgl. Heitmeyer 2003a: 14). Eine der untersuchten Facetten bezieht sich auf die Abwertung von Muslim*innen (vgl. Abschn. 1.3) und wird zunächst als *Islamphobie* (später: *Islamophobie*, *Islamfeindlichkeit*) bezeichnet. Unter Islamphobie verstehen die Autor*innen „Bedrohungsgefühle und die ablehnenden Einstellungen gegenüber der Gruppe der Muslime, ihren Ritualen und öffentlich-politischen wie religiösen Aktivitäten“ (ebd.: 15). Operationalisiert wird diese Facette in der ersten Welle überwiegend über zwei Items (vgl. ebd. 2002a: 26):

> „Die Muslime in Deutschland sollten das Recht haben, nach ihren eigenen Glaubensgesetzen zu leben.“
>
> „Es ist alleine Sache der Muslime, wenn sie über Lautsprecher zum Gebet aufrufen.“

Auf manifester Ebene verbergen sich hinter Islamphobie demnach die Ablehnung der Religionsausübung von Muslim*innen sowie die Ablehnung des Muezzinrufs, also die „Intoleranz gegenüber islamischen Praktiken“ (Leibold & Kühnel

[13] Einige Elemente dieser Darstellung finden sich in ähnlicher Form bei Diekmann (2017).

[14] Eine tabellarische Darstellung der im Rahmen der GMF-Studien verwendeten Items findet sich in *Tabelle 3.1* im Anhang im elektronischen Zusatzmaterial.

2003: 101). Die Korrelation mit anderen Facetten Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit ist nicht besonders stark, sodass die Autor*innen der Studie eine Sonderstellung für das Konstrukt Islamphobie konstatieren (vgl. Heitmeyer 2002a: 25). In der zweiten Welle werden zwei weitere Items als Indikatoren für Islamphobie eingeführt (vgl. ebd. 2003a: 22):

> „Muslimen sollte die Zuwanderung nach Deutschland untersagt werden."
>
> „Durch die vielen Muslime hier fühle ich mich manchmal wie ein Fremder im eigenen Land."

Die neuen Items beziehen sich nicht auf religiöse Praktiken, sondern können als generelle Ablehnung gegenüber Muslim*innen in Deutschland zusammengefasst werden (vgl. Leibold & Kühnel 2003: 103). Islamphobie korreliert nun mit anderen Facetten Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit, insbesondere mit der Facette Fremdenfeindlichkeit (Faktorkorrelationen: 0,91 in Westdeutschland bzw. 0,94 in Ostdeutschland) (vgl. Heitmeyer 2003a: 19). Dies ist wenig verwunderlich, da sich die neuen Items auf Zuwanderung und Fremdheit konzentrieren. Die Aussagen beziehen sich nun viel stärker auf eine geographisch-nationalstaatliche Dimension und zeichnen ein Bild von muslimischen Immigrant*innen. Sich durch Muslim*innen „wie ein Fremder im eigenen Land" zu fühlen, suggeriert, dass Muslim*innen fremd sind und Deutschland nicht ‚ihr' Land ist. In der dritten Welle im Jahr 2004 wird Islamphobie entsprechend dem englischen Begriff in *Islamophobie* umbenannt. Die Operationalisierung mit den vier oben genannten Items wird jedoch beibehalten (vgl. ebd. 2005a: 15). Ab der vierten Welle wird schließlich primär mit der neuen, 2003 eingeführten Kurzskala zur Messung von Islamophobie gearbeitet (vgl. ebd. 2006a: 28). In der fünften Welle kommt es bei gleichbleibender Operationalisierung und gleicher Terminologie zu einer leichten Neujustierung der Definition von Islamophobie:

> „Islamophobie umfaßt [sic!] die Ablehnung und Angst vor Muslimen, ihrer Kultur und ihren politischen und religiösen Aktivitäten." (ebd. 2007a: 17).

Das Label *Islamophobie* wir fortgeführt – und in der neuen Definition taucht nun auch erstmals tatsächlich der Begriff der Angst auf, welcher den Begriff der Bedrohungsgefühle ersetzt. Weiterhin wird unter diesem Phänomen jedoch sowohl die Ablehnung von Muslim*innen als Menschen als auch die Ablehnung der islamischen Kultur und religiöser Aktivitäten verstanden. Islamophobie bezieht sich folglich nach wie vor auf beide Ebenen: Menschen und Religion. Die letzte Veränderung findet schließlich in der zehnten und finalen Welle der

Langzeitstudie von Heitmeyer und Kolleg*innen statt. Im Jahr 2012 wird aus *Islamophobie Islamfeindlichkeit*. Der umstrittene Phobie-Begriff wird nicht länger verwendet. Das neue Label löst nun zwar die Probleme des Phobie-Begriffs, bezieht sich wörtlich jedoch ebenfalls auf den Islam, während die Definition wie auch die Operationalisierung weiterhin explizit von Muslim*innen spricht. Die zugrundeliegende Operationalisierung für diese Facette der Gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit bleibt in der zehnten Welle unverändert.

Mitte-Studien des Instituts für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung
Seit 2014 gibt die Friedrich-Ebert-Stiftung in Kooperation mit dem Institut für Interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung an der Universität Bielefeld alle zwei Jahre die Mitte-Studie heraus. Die Ideen zum Syndrom Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit werden hier wieder aufgegriffen und weiterverfolgt. Auch die Abwertung von Muslim*innen wird mittels der zuletzt verwendeten GMF-Kurzskala in der Mitte-Studie erfasst (vgl. Zick & Klein 2014). Im Jahr 2014 wird die interessierende Facette noch – wie in der zehnten Welle der GMF-Studien – *Islamfeindlichkeit* genannt. Um nun entsprechend der Operationalisierung den Fokus auf Muslim*innen (anstelle des Islams) auch auf sprachlicher Ebene hervorzuheben, wird zwei Jahre später reagiert: In der Mitte-Studie 2016 findet sich erstmals der Oberbegriff „Muslimfeindlichkeit“ sowie eine umfassendere, sowohl den Islam als auch Muslim*innen berücksichtigende Definition (vgl. Zick et al. 2016a). Der Begriff *Muslim*innenfeindlichkeit* bildet die verwendeten Items adäquater ab als die Begriffe *Islam(o)phobie* und *Islamfeindlichkeit*. Definiert wird Muslim*innenfeindlichkeit in der Mitte-Studie wie folgt:

> „Muslimfeindlichkeit bezeichnet eine generalisierende Abwertung von Menschen, […] die tatsächlich oder nur vermutet Muslime sind. Der hierbei mitschwingende Rassismus artikuliert sich insbesondere in Verweisen auf Kultur und Religion, oft vermittelt über eine Abwertung des Islams, die dann zur Rechtfertigung der pauschalisierten Abwertung von Muslimen dient“ (ebd.: 39).

Die Autor*innen verweisen explizit auf die Möglichkeit der Abwertung von Muslim*innen über den Umweg der Abwertung des Islams. Die Betonung dieser Umwegkommunikation indiziert, dass zwischen feindlichen Einstellungen gegenüber dem Islam und feindlichen Einstellungen gegenüber Muslim*innen unterschieden wird. Zumindest in der Theorie werden beide separat benannt und zueinander in Verbindung gesetzt. Die Definition umfasst darüber hinaus Aussagen zu Manifestationen von Muslim*innenfeindlichkeit:

> „Ausgedrückt wird dies durch die Unterstellung von Bedrohungen durch ihre Zugehörigkeit zum Islam, durch ihre Kultur oder ihre öffentlich-politischen wie religiösen Aktivitäten und Verhaltensweisen, die nicht selten unhinterfragt der Religion zugeschrieben werden, statt veränderbaren und sich verändernden (regionalen) Ausprägungen. Insbesondere der Verweis auf fehlende Gleichberechtigung zwischen den Geschlechtern wird nicht selten undifferenziert der Religion insgesamt zugeschrieben, um dann als Legitimation für eine pauschalisierte Abwertung herangezogen zu werden“ (ebd.).

Die undifferenzierte Beurteilung einer Religion kann sowohl in der Abwertung derselben als auch in der Abwertung ihrer Anhänger*innen münden und steht nicht selten in starker Abgrenzung zur eigenen Religion. Unzulänglichkeiten der eigenen Religion werden ausgeblendet. Gleichzeitig wird ihr ein Veränderungspotential zugebilligt, das dem Islam abgesprochen wird (vgl. ebd.).

In der Mitte-Studie 2018/2019 gibt es keine Veränderung in der Benennung des Phänomens („Muslimfeindlichkeit“; ebd. 2019), ebenso wenig in der Operationalisierung (GMF-Kurzskala). Die zugrundeliegende Definition ähnelt jener aus dem Jahr 2016:

> „Muslimfeindlichkeit beschreibt im Kern die Abwertung von Menschen, weil sie Muslime sind, bzw. […] eine Abwertung von Menschen, die als Mitglieder einer bestimmten Gruppe, des Islams, kategorisiert werden. […] Das Vorurteil zeigt sich insbesondere in einer unterstellten Bedrohung durch den Islam, durch Kultur bzw. durch öffentliche, politische oder auch private Verhaltensweisen, die unhinterfragt der Religion zugeschrieben werden bzw. über alle Muslime so generalisiert werden, als wenn dies ihre Natur sei. In der Muslimfeindlichkeit verbirgt sich auch ein kultureller Rassismus, der über eine Abwertung des Islams und bestimmter kultureller Praktiken der pauschalen Abwertung von Muslimen dient“ (ebd.: 60).

Muslim*innen als Anhänger*innen des Islams werden (auch) über den Umweg des Islams abgewertet. Zuschreibungen zum Islam werden über Muslim*innen generalisiert und naturalisiert. Die Definition von 2018/19 zeigt, dass der Islam als Religion und Muslim*innen als Menschen zwar schwer voneinander zu trennen sind, der Komplexität des Verhältnisses von Islam und Muslim*innen in Bezug auf Abwertungsmechanismen jedoch mittlerweile mehr Rechnung getragen wird als dies in früheren Definitionen der Fall war.

Die aktuelle Mitte-Studie aus dem Jahr 2020/2021 enthält keine Definition für Muslim*innenfeindlichkeit. Die Terminologie – „Muslimfeindlichkeit“ – bleibt erhalten, die Operationalisierung hingegen erfährt nach mehr als 15 Jahren eine Veränderung. Trotz einer gewissen Stabilität von Vorurteilen passen sich Vorurteile dem Zeitgeist an und unterliegen damit im Zeitverlauf einem stetigen

Wandel (vgl. Zick 2021: 185). Aus diesem Grund kann eine Aktualisierung der Operationalisierung notwendig werden. Auch weiterhin werden zwei Items als Indikatoren für muslim*innenfeindliche Einstellungen herangezogen, allerdings ersetzt das Item „Die Mehrheit der Muslime findet islamistischen Terrorismus gerechtfertigt.“ nun das Item „Durch die vielen Muslime hier fühle ich mich manchmal wie ein Fremder im eigenen Land.“ (Zick 2021: 188). Die neue Kurzskala legt damit einen stärkeren Schwerpunkt auf Terrorismus und verzichtet auf die Erfassung subjektiver Gefühle von Fremdheit. Zudem enthält die Mitte-Studie 2020/21 eine neue Skalierung in Form einer fünften Antwortoption, eine sogenannte Mittelkategorie (teils/teils), die erstmals 2018/19 parallel zur vierstufigen Antwortskala eingesetzt wurde und diese nun vollständig ablöst. Bedingt durch die neue Skalierung sowie den Itemwechsel sind Vergleiche zum Ausmaß von Muslim*innenfeindlichkeit zwischen 2020/21 und früheren Jahren nur noch eingeschränkt möglich.

Mitte-Studien / Autoritarismus-Studien der Universität Leipzig
Vor der Kooperation der Friedrich-Ebert-Stiftung ab 2014 mit dem Institut für Interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung an der Universität Bielefeld wurde die Mitte-Studie von 2006 bis 2012 ebenfalls alle zwei Jahre an der Universität Leipzig durchgeführt. Islamfeindlichkeit taucht in diesem Zeitraum erstmals in der Erhebung von 2010 auf. Operationalisiert wurde die Facette zu diesem Zeitpunkt über zwei Items (Decker & Brähler 2010: 134):

> „Ich kann es gut verstehen, dass manchen Leuten Araber unangenehm sind.“
>
> „Für Muslime in Deutschland sollte die Religionsausübung erheblich eingeschränkt werden.“

Die für den antimuslimischen Rassismus typische Ethnisierung der Kategorie Muslim*in zeigt sich auch im ersten Item, welches sich nicht auf Muslim*innen, sondern auf Araber*innen bezieht. Zwei Jahre später heißt das Phänomen *Islamfeindschaft* und wird über eine Vielzahl von Items operationalisiert (Decker et al. 2012: 92):

> „Die islamische Welt ist rückständig und verweigert sich den neuen Realitäten.“
>
> „Der Islam ist eine archaische Religion, unfähig sich an die Gegenwart anzupassen.“
>
> „Ich denke, dass die Nähe von Islam und Terrorismus schon im Islam selber und seinen aggressiven Seiten angelegt ist.“

> „Jegliche Kritik von Vertretern des Islam an der westlichen Welt ist übertrieben und ungerechtfertigt."
>
> „Muslime und ihre Religion sind so verschieden von uns, dass es blauäugig wäre, einen gleichen Zugang zu allen gesellschaftlichen Positionen zu fordern."

Diese Items umfassen unterschiedliche Facetten von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit. Sie beziehen sich neben dem Islam, welcher explizit als Religion benannt wird, auch auf Zugangschancen von Muslim*innen zu gesellschaftlichen Positionen. Dieses Item geht über Religiosität und Religionsausübung von Muslim*innen weit hinaus und bezieht auch andere gesellschaftliche Bereiche ein. Darüber hinaus gibt es ein Item, das sich auf „die islamische Welt" bezieht und damit offenlässt, was hier im Einzelnen gemeint ist.

Seit 2014 verwendet die Leipziger Mitte-Studie zur Operationalisierung von Islamfeindschaft (bzw. seit 2018 Muslimfeindschaft) ebenfalls die GMF-Kurzskala, bestehend aus den Items „Durch die vielen Muslime hier fühle ich mich manchmal wie ein Fremder im eigenen Land." und „Muslimen sollte die Zuwanderung nach Deutschland untersagt werden." Die Begriffe *Islam* oder *Religion* tauchen anders als in der Erhebung von 2012 nun nicht mehr auf. Stattdessen beziehen sich beide Items verstärkt auf Muslim*innen. Genau genommen beziehen sich diese Items nicht bloß auf muslimische Menschen als solche, sondern zeichnen Muslim*innen als (zugewanderte) Fremde.

Die systematische Darstellung der terminologischen und definitorischen Anpassungen im Rahmen der GMF- bzw. Mitte-Studien hat gezeigt, dass Argumentationen aus den theoretischen Debatten aufgenommen, das Phänomen differenzierter betrachtet und Änderungen für eine bessere Adäquanz von latenter und manifester Ebene vorgenommen wurden. Ein ähnlicher Prozess lässt sich auch im Rahmen der Autoritarismus-Studie 2018 aus Leipzig beobachten, die, wie zuvor geschildert, ebenfalls auf die GMF-Kurzskala zurückgreift. Während in den vorangegangenen Studien seit 2010 von *Islamfeindlichkeit* bzw. von *Islamfeindschaft* die Rede war, passten die Autor*innen ihre Terminologie im Jahr 2018 auf Basis der oben skizzierten Argumentation an und nannten das untersuchte Phänomen fortan *Muslimfeindschaft*:

> „Wir folgen mit dem Begriff *Muslimfeindschaft* Pfahl-Traughber (2012), der den Begriff *Muslimfeindlichkeit* vorgeschlagen hat. Den Begriff *Islamophobie* verwenden wir aus mehreren Gründen nicht mehr. Zum einen enthält der von uns adaptierte Fragebogen der Studiengruppe ‚Deutsche Zustände' zwei Aussagen, die sich gegen Muslima und Muslime wenden, während der Islam als Religion nicht Thema ist. Die Aussagen bilden das Ressentiment gegenüber den Angehörigen dieser religiösen

> Gruppe ab und nicht etwa Vorbehalte gegenüber der Religion, wie es die Bezeichnung *Islamophobie* nahelegt. Zum anderen wird durch die begriffliche Präzisierung dem immer wieder vorgebrachten Argument begegnet, *Islamkritik* als Religionskritik werde durch die Bezeichnung *Islamophobie* stigmatisiert. Religionskritik gehört zu den Aufgaben der Wissenschaft selbst; und Religionsfreiheit im Sinne der Aufklärung meint nicht zuletzt das Recht auf Freiheit *von der* Religion. Wir messen in unserer Erhebung aber keine Religionskritik, sondern Ressentiments.“ (ebd.: 67; Herv. i. Orig.).

Um die Fokussierung auf Ressentiments (im Gegensatz zu Religionskritik) auch sprachlich zu verdeutlichen, wurde daher der erste Wortteil *Islam* durch das Wort *Muslim* ersetzt, welches nun konsequenterweise das tatsächlich mit Ressentiments konfrontierte Subjekt in den (sprachlichen) Mittelpunkt rückt.

Die primäre Funktion dieses Kapitels war die Verfolgung der Entwicklung von Operationalisierungspraxen zur Verdeutlichung der Bezugnahme auf theoretische Diskurse in der empirischen Forschungspraxis einerseits sowie der Flexibilität der Kombinationen, um nicht zu sagen Austauschbarkeit, von Terminologien, Definitionen und Operationalisierungen im Zusammenhang mit der Erfassung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit andererseits. Zur Erreichung dieses Ziels eignete sich am besten ein Blick auf Langzeitstudien und die verschiedenen Anpassungen im Zeitverlauf. Exemplarisch wurden hierzu die Entwicklungen in den eng zusammenhängenden Studien zur Gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit sowie den Mitte-Studien der Universitäten Bielefeld und Leipzig nachgezeichnet. Es dürfte deutlich geworden sein, dass eine Adäquanz von manifester und latenter Ebene in der Forschung zu Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit nicht immer gegeben war, jedoch zunehmend diskutiert und angestrebt wird.

3.3.2 Weitere Formen der Operationalisierung

Es gibt weitere Studien und Datensätze, die sich ausschließlich oder am Rande, etwa in Form einzelner Fragen(blöcke), mit Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit befassen. *Tabelle 3.1* vermittelt einen Eindruck der in Deutschland verwendeten Items zur Erfassung von Einstellungen gegenüber dem Islam und gegenüber Muslim*innen. Die entsprechenden Studien werden an dieser Stelle nicht im Detail erläutert, auf die meisten finden sich jedoch zahlreiche Verweise in dieser Arbeit. Auf einige wird darüber hinaus in Abschn. 3.4.2 näher eingegangen.

Tabelle 3.1 zeigt die vielfältigen Möglichkeiten, islam- und muslim*innenfeindliche Einstellungen sowie verwandte Komponenten, etwa mit

Tabelle 3.1 Übersicht der in Deutschland verwendeten Items zur Erfassung von Einstellungen gegenüber dem Islam und gegenüber Muslim*innen (eigene Darstellung)

Quelle	Konstrukt/Thema	Items
Zick et al. (2011b)	Islamfeindlichkeit	Es gibt zu viele Muslime in Deutschland. Muslime in Deutschland stellen zu viele Forderungen. Der Islam ist eine Religion der Intoleranz.
	weitere Items im Zusammenhang mit Islamfeindlichkeit	Die muslimische Kultur passt gut nach Deutschland. Die muslimischen Ansichten über Frauen widersprechen unseren Werten. Viele Muslime betrachten islamistische Terroristen als Helden. Die Mehrheit der Muslime findet den islamistischen Terrorismus gerechtfertigt.
ALLBUS 2012 (GESIS 2012)	Einstellungen zum Islam in Deutschland	Die Ausübung des islamischen Glaubens in Deutschland sollte eingeschränkt werden. Der Islam passt in die deutsche Gesellschaft. Die Anwesenheit von Muslimen in Deutschland führt zu Konflikten. Islamische Gemeinschaften sollten vom Staat beobachtet werden. Ich hätte nichts gegen einen muslimischen Bürgermeister in meiner Gemeinde.
	Islamischer Religionsunterricht	Es wird darüber diskutiert, ob es an staatlichen Schulen in Deutschland Islamunterricht für muslimische Kinder geben soll. Wie ist Ihre Meinung dazu: > Sollte es an staatlichen Schulen auch Islamunterricht geben, > sollte es dort nur christlichen Religionsunterricht geben oder > sollte es überhaupt keinen Religionsunterricht an staatlichen Schulen geben? An staatlichen Schulen in Deutschland sollte es - A auch Islamunterricht geben B nur christlichen Religionsunterricht geben C überhaupt keinen Religionsunterricht geben
	Moscheebau	Allgemein gefragt, befürworten Sie den Bau von Moscheen in Deutschland?
Imhoff & Recker (2012)	Islamoprejudice (Islam as an unprogressive monolithic bloc)	The Islamic world is backward and unresponsive to new realities. I think it is wrong to characterize the Islamic world as a uniform formation. It is wrong to lump together all Muslims.

(Fortsetzung)

Tabelle 3.1 (Fortsetzung)

Quelle	Konstrukt/Thema	Items
	Islamoprejudice (Islam as separate and other)	Muslim cultures have such fundamentally different values, that it is difficult to identify common aims or ideals. Islam and Christianity share the same universal ethical principles.
	Islamoprejudice (Islam as inferior)	Islam is an archaic religion, unable to adjust to the present. Compared to West Europeans Muslims are rather irrational. Compared to other religious and philosophical approaches Islam is rather primitive.
	Islamoprejudice (Islam as violent)	I don't think it is justified to speak of a clash of the culture between Islam and the West. I think Islamic religion and its aggressive sides predispose it towards proximity to terrorism.
	Islamoprejudice (Islam as mere political ideology)	I think Islam is above all a religion and therefore has nothing to do with politics or war. Islam is a political ideology used to serve political and military goals.
	Islamoprejudice (unscreened rejection of any criticism made by Islam)	Any critique of the West brought forward by representatives of Islam is exaggerated and unjustified. When Muslims criticize certain aspects of our Western life style we should at least listen to their points.
	Islamoprejudice (justification of discriminatory practices towards Muslims)	It is completely legitimate to exclude Muslims from certain key positions as our society is essentially Christian. Muslims and their religion are so different from us that it would be naive to demand an equal access to all positions in society. Wherever a large number of Muslims lives and visits the schools, Islamic religious education should be offered.
	Islamoprejudice (acceptance of anti-Muslim hostility)	Today it is not uncommon to be suspicious of Muslims. Hostility against Muslims is an intolerable form of discrimination.

(Fortsetzung)

Tabelle 3.1 (Fortsetzung)

Quelle	Konstrukt/Thema	Items
ESS (2014)	k. A.	In welchem Ausmaß sollte Deutschland Ihrer Meinung nach die Zuwanderung von Muslimen aus anderen Ländern erlauben?
Foroutan et al. (2014)	Gleichwertigkeit	Muslime sind aggressiver als wir. Muslimische Eltern sind genauso bildungsorientiert wie wir. Wir sollten Muslimen mehr Anerkennung entgegenbringen.
	Teilhabe	Wenn Muslime in Deutschland Forderungen stellen, dann ist das • ihr gutes Recht • ein Zeichen von Emanzipation • ein Zeichen von Unverschämtheit • ein Zeichen von Undankbarkeit
	Anerkennung und Partizipation	*Kulturelle Anerkennung*: Die Beschneidung von Jungen aus religiösen Gründen sollte verboten werden. *Sozialräumliche Anerkennung*: Der Bau von öffentlich sichtbaren Moscheen sollte in Deutschland eingeschränkt werden. *Symbolische Anerkennung*: Eine muslimische Lehrerin sollte das Recht haben, im Schulunterricht ein Kopftuch zu tragen. *Strukturelle Anerkennung*: Wo immer eine große Anzahl von Muslimen lebt und die Schule besuchen, sollte islamischer Religionsunterricht angeboten werden.
Pollack (2014)	Religiöse Rechte	Befürworten Sie den Bau von Moscheen? Befürworten Sie den Bau von Minaretten? Mädchen sollten in der Schule Kopftuch tragen, wenn es ein Teil ihrer religiösen Tradition ist. Die Ausübung des islamischen Glaubens in Deutschland muss stark eingeschränkt werden. Alle religiösen Gruppen in Deutschland sollten gleiche Rechte haben.
	k. A.	Woran denken Sie beim Stichwort Islam? (Benachteiligung der Frau, Fanatismus, Gewaltbereitschaft, Engstirnigkeit vs. Friedfertigkeit, Toleranz, Achtung der Menschenrechte, Solidarität) Der Islam passt durchaus in unsere westliche Welt.

(Fortsetzung)

Tabelle 3.1 (Fortsetzung)

Quelle	Konstrukt/Thema	Items
Religionsmonitor (Hafez & Schmidt 2015)	Islambild	Der Islam passt durchaus in die westliche Welt. Wenn Sie an die Religionen denken, die es auf der Welt gibt: Als wie bedrohlich bzw. wie bereichernd nehmen Sie die folgenden Religionen wahr? (Islam)
Uenal (2016)	Anti-Islam Sentiment	Islam is a violence-glorifying religion. Islam is an anti-Semitic religion. Islam is a sexist religion. The Islamic religion is harmful for world peace
	Anti-Muslim Prejudice	Immigration to Germany should be forbidden for Muslims. The Islamist terrorists find strong support among Muslims. Muslims are not trustworthy. Muslims are a social and economic burden for Germany.
Diekmann (2017)	Musliminnenfeindlichkeit	Die hier lebenden MuslimInnen gehören zu Deutschland. Durch die vielen MuslimInnen hier fühle ich mich manchmal wie ein(e) Fremde(r) im eigenen Land. Die in Deutschland lebenden MuslimInnen integrieren sich gut in die deutsche Gesellschaft. MuslimInnen sollte die Zuwanderung nach Deutschland untersagt werden. Es ist unwichtig, ob jemand MuslimIn ist oder nicht. Ich könnte mir vorstellen, eine(n) MuslimIn in meinem Freundeskreis aufzunehmen. Es wäre für mich in Ordnung, wenn demnächst in meiner Stadt ein(e) muslimische(r) BürgermeisterIn gewählt würde.
	Islamfeindlichkeit	Der Islam ist intolerant und richtet sich gegen andere Religionen. Der Islam ist in allen seinen Ausprägungen frauenfeindlich. Der Islam ist eine rückständige Religion, unfähig sich an die Gegenwart anzupassen. Es gibt eine Nähe von Islam und Terrorismus, die im Islam angelegt ist.

(Fortsetzung)

Tabelle 3.1 (Fortsetzung)

Quelle	Konstrukt/Thema	Items
Frindte & Dietrich (2017)	Negative Einstellungen gegenüber Muslimen	Muslime sollten gleichberechtigte Mitbürger sein. Muslimen sollte die Zuwanderung nach Deutschland untersagt werden. Muslime sollten im Arbeitsleben nicht diskriminiert werden. Es gibt keinen Grund, Muslimen den Zugang zu bestimmten Berufen zu verwehren. Es ist falsch, alle Muslime über einen Kamm zu scheren. Ich gehe Muslimen möglichst aus dem Weg. Durch die vielen Muslime fühle ich mich manchmal wie ein Fremder im eigenen Land. Es würde mich stören, einen Muslim als Vorgesetzten zu haben.
	Negative Einstellungen gegenüber dem Islam	Der Islam ist eine Religion der Intoleranz. Im Islam wird gewalttätiges Verhalten befürwortet. Der Islam ist eine gefährliche Religion. Der Islam ist rückständig. Der Islam ist genauso tolerant und respektvoll wie andere Religionen auch.
ALLBUS 2016 (GESIS 2017)	Einstellungen zum Islam in Deutschland	Die Ausübung des islamischen Glaubens in Deutschland sollte eingeschränkt werden. Der Islam passt in die deutsche Gesellschaft. Die Anwesenheit von Muslimen in Deutschland führt zu Konflikten. Islamische Gemeinschaften sollten vom Staat beobachtet werden. Ich hätte nichts gegen einen muslimischen Bürgermeister in meiner Gemeinde. Ich habe den Eindruck, dass unter den in Deutschland lebenden Muslimen viele religiöse Fanatiker sind.
	Islamischer Religionsunterricht	Es wird darüber diskutiert, ob es an staatlichen Schulen in Deutschland Islamunterricht für moslemische Kinder geben soll. Wie ist Ihre Meinung dazu: > Sollte es an staatlichen Schulen auch Islamunterricht geben, > sollte es dort nur christlichen Religionsunterricht geben oder > sollte es überhaupt keinen Religionsunterricht an staatlichen Schulen geben? An staatlichen Schulen in Deutschland sollte es - A auch Islamunterricht geben B nur christlichen Religionsunterricht geben C überhaupt keinen Religionsunterricht geben

(Fortsetzung)

Tabelle 3.1 (Fortsetzung)

Quelle	Konstrukt/Thema	Items
Bitterer et al. (2019)	Moschee	Ich finde es gut, dass Muslim/innen Moscheen haben. In Deutschland gibt es zu viele Moscheen. Moscheen unterstützen den islamistisch gerechtfertigten Terrorismus. Ich mag Moscheen. Wir brauchen keine Moscheen in Deutschland. In Moscheen kann man viel lernen. Moscheen verschönern die Stadt. Moscheen verbreiten undemokratische Gedanken. Muslim/innen sollen das Recht haben, eine Moschee zu bauen, wenn sie es wünschen. Moscheen sollten dieselben Rechte wie Kirchen haben.
	Muslim*innen	Ob jemand Muslim/in ist oder nicht, ist mir unwichtig. Enge Freundschaften zwischen Muslim/innen und Nicht-Muslim/innen funktionieren problemlos. Ich stehe Muslim/innen genau so offen gegenüber wie Angehörigen anderer Religionen. Zu muslimischen Mitschüler/innen habe ich Vertrauen. Muslim/innen als Mitschüler/innen sind mir angenehm. In Gegenwart von Muslim/innen fühle ich mich unwohl. Ich mag Muslim/innen. Personen muslimischen Glaubens begegne ich mit Misstrauen. Ich hätte Probleme damit, in eine Klasse mit mehr muslimischen Kindern versetzt zu werden.
	Islam	Der Islam schränkt die Freiheit seiner Gläubigen ein. Der Islam ist eine friedfertige Religion. Der Islam macht mir Angst. Der Islam hilft seinen Gläubigen, Schwierigkeiten zu meistern. Der Islam ist frauenfeindlich. Der Islam ist gegen andere Religionen. Im Islam sind Frauen und Männer gleichberechtigt.

(Fortsetzung)

Tabelle 3.1 (Fortsetzung)

Quelle	Konstrukt/Thema	Items
	Offenheit	Die muslimische Kultur passt gut zu Deutschland. Ich fände es schön, wenn Deutschland noch vielfältiger und bunter würde. Von den Muslim/innen können wir viel lernen. Der Islam passt zu Deutschland. Es gibt zu viele Muslim/innen in Deutschland. Es gefällt mir, dass Muslim/innen in Deutschland leben.
	Moscheebau	Ich würde wahrscheinlich… …eine Gruppe im Internet gegen den Moscheebau unterstützen. – …eine Gruppe im Internet für den Moscheebau unterstützen. …an einer Demonstration gegen den Moscheebau teilnehmen. – …an einer Demonstration für den Moscheebau teilnehmen. …an einer Unterschriftenaktion gegen den Moscheebau teilnehmen. – …an einer Unterschriftenaktion für den Moscheebau teilnehmen.
	Heterogenität	Muslim/innen… …üben ihre Religion unterschiedlich aus. – …üben ihre Religion gleich aus. …haben alle unterschiedliche Ansichten. – …haben alle dieselben Ansichten. …sind alle sehr unterschiedlich. – …sind alle sehr ähnlich.
	Neugier	Ich würde gerne mehr über Muslim/innen in Deutschland erfahren. Ich würde gerne mehr über den Islam erfahren. Ich würde gerne mehr über die Moscheen in Deutschland erfahren.
	Kopftuch	Das Kopftuch bedroht die Freiheit der Frauen. Das Kopftuch ist ein Zeichen der Unterdrückung der Frauen. Das Kopftuch ist ein Ausdruck von Selbstbestimmung.

(Fortsetzung)

Tabelle 3.1 (Fortsetzung)

Quelle	Konstrukt/Thema	Items
	Differenz	Wie groß sind die Unterschiede… in den religiösen Überzeugungen in den Vorstellungen von Paarbeziehungen in den Werten, nach denen die Kinder erzogen werden Auch wenn es nicht um Religion geht, denken Muslim/innen anders als Christ/innen.
Uenal et al. (2021)	Anti-Muslim Prejudice	The Islamist terrorists find strong support among Muslims. Muslims appear to be rather irrational, compared to non-Muslims in this country. Muslims are a social and economic burden in Germany. Muslims are not trustworthy. Muslims attract more attention due to their aggressive behavior.
	Anti-Islam Sentiment	Islam is a sexist religion. Islam is a violence-glorifying religion. Islam is an anti-Semitic religion. The Islamic religion is harmful for world peace. The Islamic religion is by default not compatible with modernity.
	Conspiracy Beliefs	Muslims are planning to Islamise the West step by step. Actually, Muslims are striving to establish the Sharia in Germany. Muslims secretly plot for an Islamisation of Germany. Muslims would like to control the international political institutions. Muslims achieve their collective goals by secret agreements.
Janzen et al. (2021)	Zuschreibung von Identitätsbedrohung	Muslim*innen setzen sich für unsere offene Gesellschaft ein. Muslim*innen bedrohen viele Dinge, die ich in dieser Gesellschaft für gut und richtig halte. Muslim*innen bedrohen unsere Freiheiten und Rechte. Wegen der muslimischen Männer kann man als junge Frau nicht mehr alleine durch die Straßen gehen. Wegen der Muslime kann ich mich in bestimmten Stadtteilen nicht mehr bewegen.

(Fortsetzung)

Tabelle 3.1 (Fortsetzung)

Quelle	Konstrukt/Thema	Items
	Zuschreibung von Segregation	Muslim*innen sind Teil unserer Gesellschaft. Muslim*innen wollen sich nicht integrieren. Muslim*innen bleiben lieber unter sich. Muslim*innen leben gerne in eigenen Stadtteilen. Muslim*innen sind integriert.
	Zuschreibung von Unterdrückung	Muslimische Frauen leben frei und selbstbestimmt. Muslimische Frauen sind unterdrückt. Muslimische Jungen nehmen sich ständig mehr Rechte heraus.
	Zuschreibung von Islamismus	Die Mehrheit der Muslim*innen findet den islamistischen Terrorismus gerechtfertigt. Der Islam ruft zur Gewalt aus. Ich glaube, dass die meisten muslimischen Jugendlichen islamistischen Terror gut finden.

Bezügen zu Themen wie Moscheebau, Kopftuch, religiöse Rechte, Islamismus, Verschwörungserzählungen, Segregation oder Zuwanderung, quantitativ zu erfassen. Die dargestellten Studien beschäftigen sich zum Teil durchaus mit unterschiedlichen Facetten von Islam-/Muslim*innenfeindlichkeit, jedoch nicht immer auch mit der Unterscheidung zwischen *Islam*feindlichkeit und *Muslim*innen*feindlichkeit, das heißt mit den Adressat*innen der feindlichen Einstellungen. Auffällig ist ein unterschiedliches Maß an Gleichsetzung von Islam und Muslim*innen innerhalb der einzelnen Studien. Beim ALLBUS 2016 beispielsweise werden „Einstellungen zum Islam in Deutschland" erfasst. Drei der sechs verwendeten Items beziehen sich jedoch auf Muslim*innen (vgl. GESIS 2017). Auch bei Zick et al. (2011b) adressieren zwei von drei Items zur Erfassung von *Islam*feindlichkeit Muslim*innen. In derartigen Fällen scheinen Muslim*innen unter die Kategorie *Islam* zu fallen. Bitterer et al. (2019) hingegen unterscheiden durchaus zwischen den Adressat*innen der feindlichen Einstellungen, indem sie zwischen dem Faktor *Islam* und dem Faktor *Muslim*innen* unterscheiden. Darüber hinaus bilden sie thematische Blöcke und betrachten separat Einstellungen zu Objekten wie dem Kopftuch oder (dem Bau von) Moscheen als Symbole der islamischen Religion. Auch in anderen Studien wird auf manifester Ebene explizit zwischen Einstellungen gegenüber dem Islam und gegenüber Muslim*innen unterschieden (vgl. Diekmann 2017, 2020b; Frindte & Dietrich 2017; Uenal 2016; Uenal et al. 2021). Insgesamt verdeutlicht *Tabelle 3.1* die Vielfältigkeit gängiger Operationalisierungen und die Vielschichtigkeit des Phänomens.

3.3.3 Kritik der Operationalisierung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit in der quantitativen Forschung

Abschn. 3.3 konnte bisher einen guten Überblick über gängige Operationalisierungen von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit in der Forschungspraxis geben. Die Erfassung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit im Rahmen quantitativer Befragungen mithilfe verschiedener Items, wie sie zuvor expliziert wurde, ist zwar weit verbreitet, jedoch nicht frei von Kritik.

Eine zentrale Kritik lautet, dass Hintergründe und Motivationen für ein bestimmtes Antwortverhalten nicht erfasst werden. Es bleibt beispielsweise unklar, ob eine Zustimmung zum Item „Der Islam ist frauenfeindlich" aus einer rassistischen Haltung resultiert und der Islam hier instrumentalisiert wird (vgl. Exkurs in Abschn. 3.2) oder ob feministische Ansprüche zugrunde liegen. Genauso unklar ist oftmals, ob atheistische oder allgemein religionskritische

Motive ausschlaggebend für die Bewertung eines Items sind, etwa wenn es um kopftuchtragende Lehrerinnen oder den Bau einer Moschee in der Nachbar*innenschaft geht. Kurz gesagt: Es geht um das Verkennen differenter Motive (vgl. Kahlweiß & Salzborn 2012: 259). Kritisiert werden kann bisweilen auch die Vermischung von Meinungen (Einstellungen) und Wissen (vgl. ebd.: 261). Items etwa, die auf die Unterscheidung verschiedener islamischer Glaubensrichtungen abzielen, müssen nicht zwingend Pauschalisierungen und Homogenisierungen messen, wie es etwa bei Leibold & Kühnel (2006) der Fall ist, sondern können schlichtweg Ergebnis von Unkenntnis sein. Dies könnte beispielsweise auf das Item „Der Islam hat [Musliminnen und Muslime haben] eine bewundernswerte Kultur hervorgebracht." zutreffen. In diesem Fall kann unter Umständen zur genaueren Erfassung eine „weiß nicht"-Option integriert werden, die jedoch möglicherweise zu einigen Ausfällen im Sinne fehlender Werte führt. Auch die Unterscheidung von Meinungen bzw. (feindlichen) Einstellungen und Beschreibungen der Wirklichkeit lässt laut Kahlweiß & Salzborn (2012) oftmals die nötige Trennschärfe vermissen. In der Regel sind die Items jedoch überaus pauschalisierend formuliert, sodass eine Zustimmung in dieser pauschalisierenden Art und Weise einer Beschreibung der Wirklichkeit nicht nahekommt und per definitionem als Vorurteil interpretiert werden kann. Differenziertere Items finden sich tendenziell eher, wenn es um die Erfassung islamkritischer Haltungen geht (vgl. Imhoff & Recker 2012).

Ein Grund für die Unsicherheit darüber, ob das Item misst, was es messen soll, kann die konzeptionelle Unschärfe sein, die der Operationalisierung zugrunde liegt. Abschn. 3.2 hat gezeigt, dass die Konzeptionalisierung von Islam-/Muslim*innenfeindlichkeit alles andere als trivial ist, nicht zwingend ein Konsens darüber besteht, was hierunter genau verstanden werden kann und noch dazu konzeptionelle Weiterentwicklungen beobachtet werden können (etwa das Gleichsetzen von *Islamophobia* und *anti-Muslim racism* im englischsprachigen Raum), die nicht unbedingt zur Schärfung der Konzepte beitragen. Die zuvor genannten Kritikpunkte sind wichtig und sollten innerhalb der quantitativen Forschung zu Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit diskutiert werden. Für die vorliegende Arbeit ist diese Diskussion jedoch nur von sekundärer Bedeutung, da explizit Items aus der Praxis verwendet werden. Es ist legitim und sogar notwendig, die Verwendung einzelner Items zu kritisieren, für die vorliegende Forschung ist jedoch kein Handlungsspielraum bei der Auswahl der Items gegeben, da hier gewissermaßen aus einer Metaperspektive auf die Erforschung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit geblickt und die aktuell stattfindende Forschung in diesem Bereich als Referenzpunkt genutzt wird. Anders gesagt: Diese Arbeit orientiert sich an dem, was in der Forschungspraxis da ist, also tatsächlich zum

Einsatz kommt, und untersucht anhand populärer Items die Differenzierung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit.

Darüber hinaus können verschiedene Items aus vielfältigen anderen Gründen, die bereits angeklungen sind, problematisch sein. Das in dieser Studie nicht verwendete, aber weit verbreitete Item „Muslim*innen sollte die Zuwanderung nach Deutschland untersagt werden.“ etwa setzt Muslim*innen mit Migrant*innen gleich und reproduziert damit einerseits jene Amalgamierung, die in Debatten immer wieder zu beobachten ist (vgl. Abschn. 3.1), andererseits birgt diese Vermengung Probleme mit Blick auf die Abgrenzung zu anderen Facetten Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit wie etwa Fremdenfeindlichkeit. Wieder andere Items können problematisch sein, weil sie stark vorbelastet sind („Der Islam gehört zu Deutschland.“, vgl. Abschn. 1.2).

Ein weiterer Kritikpunkt, mit dem sich insbesondere die Vorurteilsforschung konfrontiert sieht, betrifft – zu Recht – die Reproduktion von Kategorien und Vorurteilen im Rahmen standardisierter Verfahren zur Messung ebendieser Vorurteile. Um Zustimmungswerte zu bestimmten Aussagen messen zu können, müssen diese Aussagen notwendigerweise zunächst reproduziert werden. Da das Ziel von Vorurteilsforschung nicht sein kann, entsprechende Vorurteile oder Narrative weiter zu verfestigen und möglicherweise sogar zu einer Verstärkung beizutragen, wurde zuletzt versucht, auf eine ausgewogenere Nutzung positiver und negativer Items zu achten. Auch die Ablehnung oder geringere Zuschreibung von positiven Attributen kann als Vorurteil gewertet werden (subtiles Vorurteil, vgl. Abschn. 2.1). Auch hier gilt, dass sich die vorliegende Arbeit an der Forschungspraxis orientiert, allerdings wurde darauf geachtet, dass insbesondere auch positiv formulierte Items aufgenommen wurden – in diesem Fall sind es sieben Items, die ein positives Bild vom Islam bzw. von Muslim*innen zeichnen.

Es gibt darüber hinaus andere, sogenannte implizite Verfahren, die Reaktionszeiten und damit verbundene Automatismen des kognitiven Systems untersuchen (vgl. Degner & Wentura 2008: 153), also beispielsweise die Zuordnung bestimmter Attribute zu bestimmten Namen oder Bildern. In der vorliegenden Forschung geht es jedoch um explizite Einstellungen, die mithilfe eines standardisierten Fragebogens erfasst werden. Auch wenn eine gewisse Vorsicht und kritische Betrachtung im Zusammenhang mit den in diesem Kapitel skizzierten Items sicherlich angebracht ist und Hintergründe, Motive und Ursachen oftmals unklar bleiben, so können die Items doch einen Eindruck über vorherrschende Einstellungen gegenüber dem Islam und Muslim*innen in Deutschland geben. Ein standardisierter Fragebogen ist oftmals die einzige sich bietende Möglichkeit, um verallgemeinerbare Aussagen über Einstellungen treffen zu können. Daher müssen neben den Grenzen dieses Verfahrens auch die Potentiale realistisch betrachtet

und der oftmals gegebene Mangel an Alternativen anerkannt werden. Insbesondere mit Blick auf die gängige Praxis einerseits und den Forschungsschwerpunkt dieser Arbeit andererseits – die Differenzierung und der direkten Vergleich von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit – erscheint der methodologische Ansatz einer standardisierten Befragung und damit verbunden die Verwendung entsprechender Items zur Beantwortung der Forschungsfrage angemessen zu sein.

Nach dem allgemeinen Einblick in die Praxis der Operationalisierung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit sowie der kritischen Einordnung dieses Verfahrens widmet sich das nun folgende Kapitel explizit der Frage nach der Differenzierung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit und weist damit einen verengten Fokus auf die Entflechtung der Adressat*innen der Abwertung auf.

3.4 Differenzierung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit: theoretische Argumentationen und empirische Befunde

> „The conflation of Muslims and Islam, in other words, mixing the social identity category Muslim with the category Islam (as culture and religion), reduces two distinct social categorizations to one and other“ (Uenal 2016: 68).

Nach einem ersten Überblick über gängige Operationalisierungspraxen zur Erfassung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit verengt sich der Fokus in diesem Kapitel auf die explizite Differenzierung der beiden Konstrukte: Richten sich feindliche Einstellungen und Abwertungen gegen ein Objekt, namentlich die Religion des Islams, oder gegen Subjekte, nämlich Muslim*innen oder als muslimisch gelesene Menschen? Die Beschäftigung mit einer potentiellen Mehrdimensionalität des Konzepts ist im wissenschaftlichen Diskurs zunehmend zu finden. Die Differenzlinien verlaufen dabei nicht immer primär, wie in dieser Arbeit untersucht, entlang der Adressat*innen von feindlichen Einstellungen. Versuche, verschiedene Facetten von Islam- bzw. Muslim*innenfeindlichkeit zu ermitteln, zielen beispielsweise auf inhaltliche Dimensionen (vgl. Leibold & Kühnel 2003, 2006) bzw. Narrative (vgl. Kaddor et al. 2018), auf die Abgrenzung von Vorurteilen gegenüber säkularer Kritik (vgl. Imhoff & Recker 2012), auf eine Auffächerung verschiedener Bedrohungsformen (symbolisch, realistisch, terroristisch; vgl. Uenal 2016) oder auf die Demarkation von feindlichen Einstellungen und muslim*innenbezogenen Verschwörungstheorien (vgl. Uenal et al. 2021) ab. Immer wieder finden sich auch Versuche, verschiedene Skalen zur Erfassung von

islam- und muslim*innenfeindlichen Einstellungen zu etablieren, etwa die *Islamophobia Scale* (vgl. Lee et al. 2009; Lee et al. 2013), den *Attitude toward Muslim Proximity Index* (vgl. Brockett et al. 2009), die *Attitudes Toward Muslims Scale* (vgl. Aschauer 2016); die *Tripartite Islamophobia Scale* (vgl. Uenal et al. 2021) oder – aus Sicht der Betroffenen – die *Perceived Islamophobia Scale* (vgl. Kunst et al. 2013).

Nach wie vor sind einschlägige Studien zur Differenzierung zwischen Islamfeindlichkeit und Muslim*innenfeindlichkeit im wörtlichen Sinne, also zur expliziten Unterscheidung der Adressat*innen, Mangelware, obwohl diese wichtige Erkenntnisse liefern und die sehr wohl existenten theoretischen Argumentationen empirisch untermauern (oder widerlegen) könnten. Aus den vorhandenen Studien, die sich mit einer differenzierten Messung von Islam-/Muslim*innenfeindlichkeit auseinandersetzen, lassen sich jedoch implizit oder explizit zahlreiche Schlüsse ableiten, die in Richtung einer notwendigen Differenzierung der Adressat*innen deuten (vgl. Diekmann 2017, 2020b; Frindte & Dietrich 2017; Lee et al. 2009; Leibold & Kühnel 2003, 2006; Uenal 2016; Uenal et al. 2021).

3.4.1 Theoretische Argumentationen

Bevor die einzelnen Studien und ihre Bedeutung für die Differenzierung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit skizziert werden, lohnt ein Blick auf theoretische Argumente für eine Unterscheidung der beiden Konzepte, die in den vergangenen Jahren insbesondere von Armin Pfahl-Traughber und Heiner Bielefeldt vorgebracht wurden. Pfahl-Traughber (2012) prangert die mangelnde Differenzierung von Islam als Glaubenssystem und Muslim*innen als Anhänger*innen einer Religion und damit als Individuen an. Religionskritik oder auch eine ablehnende Haltung gegenüber dem Islam gehen ihm zufolge nicht automatisch mit der Ablehnung und Diskriminierung von muslimischen Menschen einher (vgl. Häusler 2019: 11; Pfahl-Traughber 2012: 17). Halliday (1999) unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen Menschen, mit denen in einen Dialog getreten werden kann (hier: Muslim*innen), und religiösen Praktiken, die Gegenstand legitimer Kritik sein dürfen und sollten (vgl. Halliday 1999: 899). Atheist*innen oder Andersgläubige haben laut Pfahl-Traughber (2012) durchaus das Recht, die Religion des Islams abzulehnen. Diese Form der Ablehnung ist dann nicht zwingend islamspezifisch, sondern resultiert aus einer Aversion gegenüber Religion(en) im Allgemeinen. Dies bedeutet jedoch nicht zwangsläufig, so der Autor, dass diese Personen auch muslim*innenfeindlich sind (vgl.

Pfahl-Traughber 2012: 17). Zumindest für die Kontrastierung von legitimer Kritik („Secular Islam Critique“) und Vorurteilen sowohl gegenüber dem Islam als auch gegenüber Muslim*innen („Islamoprejudice“) gibt es tatsächlich empirische Evidenz, dass diese beiden Dimensionen kaum miteinander korrelieren ($r = 0{,}1$; vgl. Imhoff & Recker 2012).

Nicht immer bleibt es jedoch bei Religionskritik oder Ablehnung der Religion, in diesem Fall der Ablehnung des Islams. Häufig kommt es vor, dass feindliche Einstellungen Muslim*innen oder jene, die als Muslim*innen markiert werden, treffen. In diesem Fall richten sie sich explizit gegen Menschen, die aufgrund ihres (tatsächlichen oder zugeschriebenen) Glaubens als ungleichwertig wahrgenommen und abgewertet werden. In diesem Fall können Vorurteile und feindliche Einstellungen einhergehen mit struktureller Diskriminierung wie beispielsweise verringerten Zugangschancen oder schlechteren Partizipationsmöglichkeiten für Muslim*innen (antimuslimischer Rassismus, vgl. Abschn. 3.3).

Die Vermischung von Praktiken und Symbolen des Islams mit Menschen muslimischen Glaubens kann speziell mit Blick auf die Gruppenbezogene *Menschen*feindlichkeit äußerst problematisch sein, geht es hier doch

> „um eine Diskriminierungsideologie gegen eine bestimmte Menschengruppe in Gestalt der Muslime. Deren Abwertung und Benachteiligung aufgrund dieser Identität und Zugehörigkeit kann damit unabhängig von einer Einschätzung oder Kritik des Islams erfasst werden“ (Pfahl-Traughber 2012: 21).

Islamfeindlichkeit kann ohne Muslim*innenfeindlichkeit stattfinden und umgekehrt. Beide können, müssen aber nicht zwangsläufig kongruent sein. Mit Blick auf eine adäquate Terminologie (vgl. Abschn. 3.2) lässt sich daraus ableiten, dass dem häufig als Oberbegriff für beide Praktiken verwendete Terminus *Islamfeindlichkeit* unter der Prämisse der potentiellen Independenz beider Phänomene die nötige Trennschärfe fehlt. Aus diesem Grund bevorzugt der Autor den Begriff *Muslim*innenfeindschaft*, sobald es um ablehnende Haltungen gegenüber Muslim*innen als Menschen, aber mit konkretem Bezug auf ihre religiöse Orientierung geht (vgl. ebd.: 24). Als synonym zu verstehende Termini wie *Muslim*innenfeindschaft* oder *Muslim*innenfeindlichkeit* bieten daher eine Ergänzung zum Begriff *Islamfeindlichkeit*, um die Ablehnung der islamischen Religion nicht pauschal mit der Ablehnung von Muslim*innen gleichzusetzen und weniger die Haltung zur Religion selbst als vielmehr zu den der Religion anhängenden Menschen (auch sprachlich) in den Mittelpunkt zu rücken (vgl. Häusler 2019: 11). Die Beschreibung von Menschen als ‚Anhänger*innen einer Religion‘

macht deutlich, dass hier die Religionszugehörigkeit die saliente und zur Gruppenbildung herangezogene Kategorie ist. Wie Abschn. 2.3.2 gezeigt hat, ist die Kategorisierung von Menschen entlang ihrer Religionszugehörigkeit zwar möglich, jedoch darf die Pluralität von Zugehörigkeiten und daraus resultierender Identitäten nicht übersehen werden. Ein Fokus auf Muslim*innen meint daher im Gegensatz zu einem Fokus auf den Islam auch, den Fokus auf Menschen zu richten, die zwar auch, aber eben nicht ausschließlich und vollumfassend Muslim*innen sind:

> „Es ist dies die Einsicht, dass Menschen auch hinsichtlich ihrer religiösen Einstellungen und Praktiken handelnde Subjekte sind. Menschen sind nicht nur ‚Angehörige' einer Religion, deren Vorgaben sie passiv übernehmen, sondern sie verändern und entwickeln sich in ihren religiösen Mentalitäten und Identitäten – sei es durch bewusste Auseinandersetzung, sei es (vermutlich sehr viel öfter) durch alltägliche lebenspraktische Lernprozesse" (Bielefeldt 2010: 184 f.).

Bielefeldt (2012) argumentiert überdies aus einer menschrechtlich orientierten Perspektive, denn Menschenrechte richten sich – wie der Name zweifelsfrei sagt – an Menschen, nicht aber an Religionen als solche. Er unterscheidet zwischen der Wahrheit oder Reputation einer Religion und Menschen als Träger*innen von Menschenrechten mit einem Anspruch auf Würde, Freiheit, Gleichberechtigung, gesellschaftliche Solidarität und staatlichen Schutz (vgl. ebd. 2012: 23). Aus dem Anspruch der Menschenrechte auf Universalität, Egalität und Unteilbarkeit folgt das Recht jedes einzelnen Menschen auf Gedanken-, Gewissens-, Religions- und Weltanschauungsfreiheit. Geschützt werden hierdurch der Mensch und seine Rechte, nicht jedoch die Religion(en) selbst:

> „Menschenrechtlich durch den Staat geschützt ist nicht die Wahrheit der Religion, sondern die freie Wahrheitssuche der Menschen, nicht die Heiligkeit des göttlichen Gesetzes, sondern selbst-bestimmte religiöse Lebensführung von Individuen und Gemeinschaften, nicht die Ehre der Propheten, sondern die Möglichkeit der Menschen, öffentlich für ihre eigenen Überzeugungen einzutreten" (ebd.: 26).

Und dies ist der entscheidende Punkt, sowohl für die Umsetzung der Menschenrechte als auch für die Vorurteilsforschung: In dem Moment, in dem die Abwertung des Islams nicht bei der Ablehnung der Religion bleibt, sondern sich auf seine (tatsächlichen oder zugeschriebenen) Anhänger*innen überträgt und auswirkt, werden zwei Ebenen vermischt. Die zuvor angeführte Definition der Muslim*innenfeindlichkeit von Zick et al. (2016a) hat bereits berücksichtigt, dass die Abwertung des Islams als Legitimation für die Abwertung von

Muslim*innen fungieren kann, mit der Konsequenz, dass diese dann zur Projektionsfläche für *Islam*feindlichkeit (im wörtlichen Sinne) werden. In diesem Fall werden Vorurteile gegenüber der Religion des Islams herangezogen und auf die Ebene der Menschen transportiert. Muslim*innen werden dann über den Umweg des Islams abgewertet und es wird missachtet, dass Muslimisch-Sein nur eine von zahlreichen Kategorisierungs- und Identifikationsmöglichkeiten ist:

> „Die Abwertung und Ablehnung des islamischen Glaubens hat vor allem dann Konsequenzen für als Muslim*innen markierte Menschen, wenn der Begriff der Religion in einer deterministischen Art und Weise verwendet wird und ihr gesamtes, insbesondere negatives Verhalten vor dem Hintergrund der tatsächlichen oder zugeschriebenen Religionszugehörigkeit gedeutet wird. Dann münden die ‚Wesenseigenschaften', die am Islam kritisiert werden, ohne größere Argumentationsbrüche in Vorstellungen über einen Kollektivcharakter ‚der Muslim*innen'" (Shooman 2018).

In diesem Fall haben wir es mit einer Wahrnehmung von Muslim*innen als monolithischer Block zutun, dessen einzige Identitätsquelle der Islam darstellt (vgl. Decker et al. 2012). Andere potentielle Identitäten – beispielsweise auf Basis des Berufs, des Geschlechts, der politischen Einstellung, des Alters oder des Musikgeschmacks – werden ausgeblendet. Und selbst in den seltenen, mitunter unfreiwilligen Situationen, in denen der Islam die einzige Identitätsquelle ist, bleibt zu berücksichtigen, dass auch der Islam kein monolithischer Block ist, sondern es im Gegenteil zahlreiche Strömungen und Variationen innerhalb des Islams gibt, die in die muslimische Identität einfließen können oder auch nicht (vgl. Abschn. 1.1):

> „There may therefore be occasions on which 'Islam' is the main or sole identity, not least when people are attacked on that basis: but such occasions are rare. 'Islam' tells us only one part of how these peoples live and see the world: and that 'Islam' may vary greatly." (Halliday 1999: 897).

Weitestgehend außer Acht gelassen wurden dabei bisher die konkreten Konsequenzen, die feindliche Einstellungen auf Muslim*innen oder als solche Attribuierte haben können. Die Folgen von Vorurteilen, Abwertung und Diskriminierung auf eine Religion zu beziehen, ist schwierig. Für Menschen, die im Kontext dieser Religion agieren oder denen eine entsprechende Zugehörigkeit (un)berechtigterweise zugeschrieben wird, ergeben sich jedoch im Gegensatz dazu mitunter gravierende Folgen: Vorurteile und Diskriminierung können soziale

Folgen sowie Folgen für die psychische und physische Gesundheit für die Betroffenen mit sich bringen (vgl. u. a. Pascoe & Smart Richman 2009; Quent et al. 2016; Schmitt et al. 2014).

Bei der terminologischen Differenzierung von Islamfeindlichkeit – verstanden als ablehnende Haltungen und Abwertungen, die sich explizit gegen den Islam als Religion richten – sowie Muslim*innenfeindlichkeit – verstanden als Abwertung von Menschen auf Basis ihrer zugeschriebenen oder tatsächlichen Religionszugehörigkeit – geht es nicht um Haarspalterei oder „Begriffsfetischismus" (Bielefeldt 2012: 23). Stattdessen wird auf sprachlicher Ebene eine Möglichkeit für trennscharfe Konzepte angeboten und damit der oftmals fehlenden Differenzierung begegnet, indem die Adressat*innen von Ablehnung und Feindlichkeit eindeutig benannt werden.

Dieses Kapitel hat gezeigt, dass feindliche Einstellungen gegenüber dem Islam und gegenüber Muslim*innen zusammenhängen können, etwa wenn die Ablehnung des Islams auf (vermeintliche) Muslim*innen übertragen wird, Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit jedoch mitnichten deckungsgleich sind. Eine differenzierte Betrachtungsweise würde die potentielle Unabhängigkeit der beiden Phänomene anerkennen. Zudem ermöglicht erst eine differenzierte Betrachtung, Zusammenhänge zwischen beiden zu erkennen und beispielsweise feindliche Einstellungen gegenüber Muslim*innen, die über feindliche Einstellungen gegenüber dem Islam transportiert werden, in dieser Trennschärfe zu benennen, zu analysieren und in der Folge auch zu bearbeiten.

Das Nachzeichnen des Diskurses um negative Haltungen gegenüber Muslim*innen und dem Islam macht sowohl die Vagheit des Konzepts an sich als auch seinen Facettenreichtum deutlich sichtbar. Für die wissenschaftliche Forschung und letztendlich ebenso für die praktische Präventions- und Interventionsarbeit scheint eine differenzierte Betrachtungsweise, das heißt die Dimensionalisierung des Konzepts, für das Verstehen und Erklären des Phänomens sowie für die Erarbeitung von Lösungsansätzen für diesen sozialen Konflikt eine entscheidende Rolle zu spielen (vgl. APPG 2018: 10; Logvinov 2017: 3). Dazu gehört auch, klar abgrenzbare und konkrete Instrumente zu entwickeln, die die adäquate Erfassung eines Vorurteils erst möglich machen (vgl. Zick et al. 2017).

3.4.2 Empirische Befunde

Erste Schritte in diese Richtung wurden in Form empirischer Studien zur Differenzierung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit in den vergangenen

Jahren bereits unternommen. Das in dieser Studie verwendete Design des faktoriellen Surveys, welches einen direkten Vergleich der Stärke der feindlichen Einstellungen ermöglichen würde, findet sich bisher nahezu überhaupt nicht in einschlägigen Studien. Lediglich eine Untersuchung des Instituts für Demoskopie Allensbach aus dem Jahr 2012 erfragt die Zustimmung zu den beiden Items „Der Islam gehört inzwischen auch zu Deutschland wie das Christentum." sowie „Die Muslime, die hier leben, gehören zu Deutschland." Auch wenn es einige Variationen gibt, etwa den Vergleich zum Christentum im ersten Item, so weisen die beiden Items doch einen ähnlichen Inhalt auf. Der Studie zufolge begreifen 22 Prozent der Befragten den Islam und 29 Prozent der Befragten Muslim*innen als zu Deutschland zugehörig. Noch deutlicher wird es, wenn es um die Ablehnung dieser Aussagen geht: 64 Prozent der Befragten lehnen eine Zugehörigkeit des Islams zu Deutschland ab, ersetzt man Islam durch Muslim*innen sind es ‚nur noch' 47 Prozent (vgl. Petersen 2012). Neben den Ergebnissen, die ein Indiz dafür liefern, dass die Begriffe *Islam* und *Muslim*innen* mitnichten austauschbar sind, ist auch die Differenzierung zwischen Islam und Muslim*innen seitens der Forscher*innen interessant. Diese fällt an anderer Stelle weniger deutlich aus und kann somit als Indikator für ein zunehmendes Bewusstsein für die Notwendigkeit der Unterscheidung von Islam und Muslim*innen gewertet werden.

Mit Ausnahme der Annäherungen über zwei ähnlich formulierte Items bei Petersen (2012) gibt es keine faktoriellen Surveys zur Differenzierung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit, sodass insbesondere Aussagen zum Ausmaß der feindlichen Einstellungen im direkten Vergleich bisher kaum möglich sind und die vorliegende Studie in dieser Hinsicht ein Novum darstellt. Es gibt jedoch Studien, die sich implizit oder explizit mit unterschiedlichen Facetten von Islam-/Muslim*innenfeindlichkeit beschäftigt und das Phänomen als mehrdimensional betrachtet haben.

In der zweiten Welle der Studien zur Gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit etwa wurden unterschiedliche Dimensionen von Islamphobie in Hinblick auf ihre Korrelationen mit anderen Facetten Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit untersucht. Leibold & Kühnel weisen bereits zu diesem Zeitpunkt darauf hin, dass es verschiedene Aspekte von Islamphobie gibt. Sie nennen dabei die Intoleranz gegenüber islamischen Praktiken, die generelle Ablehnung von Muslim*innen, die kulturelle Abwertung des Islams sowie distanzierende Verhaltensabsichten gegenüber Muslim*innen (vgl. Leibold & Kühnel 2003: 101). Durch die Aspekte der generellen Ablehnung von Muslim*innen und der kulturellen Abwertung des Islams wird hier bereits zwischen der Abwertung des Islams

und der Abwertung von Muslim*innen unterschieden. Die generelle Abwertung von Muslim*innen[15] korreliert dabei recht stark mit den anderen Facetten, insbesondere mit der Fremdenfeindlichkeit. Die Korrelationen des Syndroms mit der kulturellen Abwertung des Islams[16] hingegen fallen „vergleichsweise moderat“ aus (ebd.: 105). Dieser Befund spricht für eine Differenzierung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit und entspricht den Erwartungen, dass Muslim*innenfeindlichkeit (generelle Ablehnung von Muslim*innen) als eine Facette, die Menschen fokussiert, stärker mit anderen Facetten Gruppenbezogener *Menschen*feindlichkeit zusammenhängt als Islamfeindlichkeit (kulturelle Abwertung des Islams). Letztere bezieht sich – anders als die anderen Facetten – auf eine Religion bzw. eine Kultur und ist somit als Facette Gruppenbezogener *Menschen*feindlichkeit mindestens diskutabel.

Auch zeigt sich, dass die kulturelle Abwertung des Islams einen Einfluss auf die generelle Ablehnung von Muslim*innen hat. Die generelle Ablehnung von Muslim*innen wiederum führt zu distanzierenden Verhaltensabsichten gegenüber Muslim*innen. Modelle, die die generelle Ablehnung von Muslim*innen bzw. die kulturelle Abwertung des Islams erklären sollen, weisen höchst unterschiedliche Werte für die erklärte Varianz auf: Während die autoritäre Aggression, soziale Dominanzorientierung und ideologische Selbstpositionierung sowie die kulturelle Abwertung des Islams und die distanzierenden Verhaltensabsichten gegenüber Muslim*innen knapp 76 Prozent (alte Bundesländer; neue Bundesländer: knapp 80 Prozent) der Varianz für die generelle Ablehnung von Muslim*innen erklären, liegt die erklärte Varianz im Fall der kulturellen Abwertung des Islams im selben Modell (Ausnahme: generelle Ablehnung von Muslim*innen nun als abhängige Variable anstatt kulturelle Abwertung des Islams) bei lediglich knapp 29 Prozent (alte Bundesländer; neue Bundesländer: knapp 26 Prozent) (vgl. ebd.: 110). Die Autor*innen beschreiben dies wie folgt:

> „Mit 75,9% in den alten und 79,5% in den neuen Bundesländern bei der generellen Ablehnung können wir einen großen Teil der Unterschiede zwischen den Befragten erklären. Zurückzuführen sind diese ausgesprochen hohen Werte darauf, daß [sic!] Personen, die die islamische Kultur abwerten und als fremd ablehnen, auch mit hoher Wahrscheinlichkeit der muslimischen Gruppe abwehrend gegenüberstehen. So ist

[15] Die generelle Abwertung von Muslim*innen wurde erfasst über die beiden Items „Muslimen sollte die Zuwanderung nach Deutschland untersagt werden.“ und „Durch die vielen Muslime hier fühle ich mich manchmal wie ein Fremder im eigenen Land.“ (Leibold & Kühnel 2003: 103).

[16] Die kulturelle Abwertung des Islams wurde erfasst über die beiden Items „Der Islam hat eine bewundernswerte Kultur hervorgebracht.“ und „Die muslimische Kultur paßt [sic!] durchaus in unsere westliche Welt.“ (ebd.).

> denn die Gesamterklärung der kulturellen Abwertung mit 28,7% (Westen) und 25,9% (Osten) deutlich geringer, aber immer noch recht beachtlich.“ (ebd.: 113).

Die Abwertung des Islams könnte demzufolge die Voraussetzung für die Abwertung von Muslim*innen sein. Die Abwertung von Muslim*innen ohne eine Abwertung des Islams wäre unwahrscheinlich; es muss jedoch nicht zwingend auf jede Abwertung des Islams auch die Abwertung von Muslim*innen folgen. Die empirischen Ergebnisse von Leibold & Kühnel (2003) können als Hinweis auf das Vorhandensein zweier Dimensionen verstanden werden, die durchaus miteinander korrelieren und aufeinander aufbauen, aber nicht deckungsgleich sind und daher als eigenständige Dimensionen anerkannt werden müssen.

Während in der zweiten Welle lediglich die beiden Facetten „generelle Ablehnung von Muslim*innen in Deutschland“ und „kulturelle Abwertung des Islams“ in den Blick genommen und zur Erklärung einer dritten Komponente (distanzierende Verhaltensabsichten gegenüber Muslim*innen) herangezogen wurden, zeichnen die Autor*innen in der vierten Welle ein detaillierteres Bild. Islamophobie wird nun in drei Komponenten abgebildet: Zusätzlich zu den beiden oben genannten wurden nun Daten für die „Offene Islamfeindlichkeit“ erhoben, wobei die „Offene Islamfeindlichkeit“ sich auf manifester Ebene jedoch auf Muslim*innen und nicht auf den Islam bezieht[17] (vgl. ebd. 2006: 142). Darüber hinaus sind in der vierten Welle nicht nur Aussagen über islamophobe, sondern auch über homogenisierende Haltungen (subjektive Differenzierungskompetenz[18], unterstellte Segregationsneigung[19], unterstellte Sympathien für Terrorist*innen[20]) möglich. Die Autor*innen können in diesem Zusammenhang eine große Nähe der offenen Islamfeindlichkeit zur generellen Ablehnung von Muslim*innen feststellen (r = 0,63; vgl. ebd.: 137, 152). Die Unterschiede zwischen diesen beiden Komponenten sehen die Autor*innen darin, dass „die generelle Ablehnung auf dem Boden von politisch legitimen Forderungen und emotionalem Unbehagen bleibt“ (ebd.: 137), während die offene Islamfeindlichkeit darüber hinausgeht und im Grundgesetz verankerten Menschenrechten

[17] „Es sollte besser gar keine Muslime in Deutschland geben.“ / „Muslimen sollte jede Form der Religionsausübung in Deutschland untersagt werden.“ (Leibold & Kühnel 2006: 142).

[18] „Für mich sind die verschiedenen islamischen Glaubensrichtungen kaum zu unterscheiden.“ / „Meiner Meinung nach sind die islamischen Glaubensrichtungen sehr ähnlich.“ (ebd.: 143).

[19] „Die Mehrheit der Muslime hält große Distanz zur restlichen Bevölkerung.“ / „Viele Muslime in Deutschland wollen lieber unter sich bleiben.“ (ebd.).

[20] „Die islamistischen Terroristen finden starken Rückhalt bei den Muslimen.“ / „Die islamischen Terroristen werden von vielen Muslimen als Helden verehrt.“ (ebd.).

widerspricht. Es geht folglich um offene Feindlichkeit vs. generelle Ablehnung, nicht jedoch – wie die Namen der einzelnen Komponenten vermuten lassen würde – um unterschiedliche Einstellungen zu Muslim*innen einerseits und dem Islam andererseits. Tatsächlich findet sich hier sogar ausdrücklich eine Gemeinsamkeit: „Die Gemeinsamkeit liegt darin begründet, daß [sic!] in allen Formulierungen die Anwesenheit von Muslimen abgelehnt wird." (ebd.). Die verwendeten Items beziehen sich alle wörtlich auf Muslim*innen und nur in einem Item geht es um die Religionsausübung.

Ein Blick auf unterschiedliche Determinanten islamophober Einstellungen (u. a. Bildung, Kontaktintensität, Differenzierungskompetenz, religiöser Überlegenheitsglaube) zeigt nun eine deutlich höhere Erklärungskraft der Modelle für die generelle Ablehnung von Muslim*innen und die offene Islamfeindlichkeit (welche sich im Wortlaut gegen Muslim*innen richtet und somit eigentlich offene Muslim*innenfeindlichkeit heißen müsste) verglichen mit der kulturellen Abwertung des Islams (vgl. ebd.: 147). Feindliche Einstellungen gegenüber Muslim*innen lassen sich, wie auch aus den Befunden der zweiten Welle zur Gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit hervorging, zu einem deutlich höheren Prozentsatz durch die berücksichtigten Prädiktoren erklären als die kulturelle Abwertung des Islams. Dies kann als weiterer Hinweis darauf verstanden werden, dass *Islam*feindlichkeit und *Muslim*innen*feindlichkeit zwar bis zu einem gewissen Maße überlappen, in anderen Punkten jedoch durchaus voneinander abweichen.

Diese Tendenz wird ein weiteres Mal anhand der GMF-Daten bestärkt. Eine Untersuchung der beiden zu Beginn angesprochenen Facetten „generelle Ablehnung von Muslimen in Deutschland" und „kulturelle Abwertung des Islams" über drei Wellen (2003–2005) hinweg kommt zu einem interessanten Ergebnis: Während die erste Facette in diesem Zeitraum konstant geblieben ist, hat die Zustimmung zu Items der Facette „kulturelle Abwertung des Islams" über die Jahre zugenommen (vgl. Kühnel & Leibold 2007: 138). Je nach Fokus auf entweder Muslim*innen oder den Islam lassen sich daraus unterschiedliche Entwicklungen im Zeitverlauf ablesen. Die Autor*innen haben darüber hinaus untersucht, inwiefern diese beiden ausgemachten Dimensionen Inkonsistenzen im Antwortverhalten der Befragten in Bezug auf die Gleichstellung der Geschlechter sowie die Trennung von Staat und Kirche erklären. Sie stellen fest, dass die untersuchten Zusammenhänge lediglich über die generelle Ablehnung von Muslim*innen, nicht aber über die kulturelle Abwertung des Islams vermittelt werden. Insgesamt deuten ihre Ergebnisse darauf hin, dass die beiden ermittelten Faktoren „als zwei Dimensionen des Konstrukts Islamophobie aufgefasst werden" können

(ebd.: 141). Einmal mehr zeigen sich Unterschiede zwischen Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit – hier bezüglich der Entwicklung im Längsschnitt sowie als Prädiktoren für inkonsistente Einstellungen.

Die Arbeiten von Leibold, Kühnel und anderen im Rahmen der GMF-Studien belegen, dass die Eindimensionalität des Konstrukts immer wieder infrage gestellt wurde und es in der Vergangenheit stets Versuche gab, die Komplexität von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit durch die Extraktion unterschiedlicher Facetten anzuerkennen und sichtbar zu machen.

Über die GMF-Daten hinaus gab es weitere Versuche, unterschiedliche Dimensionen von Islam-/Muslim*innenfeindlichkeit zu determinieren. So fanden etwa Imhoff & Recker (2012) empirische Evidenz für die Unterscheidung von Islam-/Muslim*innenfeindlichkeit und säkularer Kritik am Islam. In derselben Studien differenzierten die Autor*innen das Konstrukt Islam-/Muslim*innenfeindlichkeit weiter aus. Basierend auf den acht Dimensionen von Islam-/Muslim*innenfeindlichkeit, die der Bericht des Runnymede Trust 1997 formulierte (vgl. Abschn. 3.2, Exkurs: Abgrenzung Islamkritik), fassen die Autor*innen der Studie ihre Items in folgende thematische Blöcke zusammen: Islam als rückständiger monolithischer Block, Islam als das Andere, Islam als minderwertig, Islam als gewalttätig, Islam als bloße politische Ideologie, Ablehnung jeglicher Kritik durch den Islam, Rechtfertigung diskriminierender Praktiken gegenüber Muslim*innen sowie die Akzeptanz von Muslim*innenfeindlichkeit (vgl. Imhoff & Recker 2012: 814; vgl. auch Abschn. 3.3.2). Empirisch werden diese Dimensionen dann jedoch als *Islamoprejudice* zusammengefasst und der Itembatterie zu säkularer Kritik am Islam gegenübergestellt. Eine explizite Differenzierung der Adressat*innen – Islam oder Muslim*innen – findet hier trotz eines ersten Versuchs einer terminologischen Bündelung von Items auf empirischer Ebene noch nicht statt.

Van der Noll et al. (2018) stützen ihre Studie ebenfalls auf die Idee der Differenzierung von Feindlichkeit und legitimer Kritik, allerdings wird der Fokus hier stärker auf eine potentielle Trennung von Personen und Praktiken / Ideen / Werten gelegt. Um zu testen, inwiefern es sich bei *Islamophobia* um die generelle Ablehnung von Muslim*innen oder um eine Ablehnung bestimmter Werte und Praktiken, die mit sogenannten liberalen Werten in Konflikt stehen, handelt, wurden zwei experimentelle Designs durchgeführt. Das Ergebnis: Muslim*innen wurden weniger unterstützt, wenn ihre Handlung als mit liberalen Werten in Konflikt stehend gilt (zum Beispiel Teilnahme an einer Demonstration gegen gleichgeschlechtliche Ehe in London) als im Falle wertneutraler Handlungen (zum Beispiel der Besuch des Bruders in London). Bei wertneutralen

Handlungen wurden Muslim*innen und Nicht-Muslim*innen von den Teilnehmenden gleichermaßen unterstützt. Bei nicht-wertneutralen Handlungen fanden die Autor*innen jedoch Hinweise, dass Muslim*innen weniger unterstützt wurden als Nicht-Muslim*innen und vermuten daher „a subtle form of discrimination that appears when there seems to be a legitimate justification for prejudice" (van der Noll et al. 2018: 296). Insgesamt zeigen die Ergebnisse, dass die Teilnehmer*innen durchaus bis zu einem gewissen Maße zwischen Personen und Praktiken / Werten / Ideen unterscheiden (können).

Bei Lee et al. (2009) liegt der Fokus nicht explizit bei der Unterscheidung der Adressat*innen von feindlichen Einstellungen, jedoch lassen die Ergebnisse deutliche Muster erkennen, die für eine entsprechende Differenzierung sprechen. Die Autor*innen identifizieren zwei Dimensionen des Konstrukts *Islamophobia*: zum einen „avoidance oriented behaviors and the emotional discomfort associated with the notion of being near Muslims", zum anderen „the belief that Islam is a harmful religion" (Lee et al. 2009: 97, 100). Die erste Dimension bezieht sich auf die affektive und die Verhaltensebene, die zweite Dimension hingegen bezieht sich auf die kognitive Ebene. Neben dieser Unterscheidung fällt jedoch ein weiteres Kriterium beim Blick auf die manifeste Ebene auf. Während sich sieben der acht Items der ersten Dimension auf Muslim*innen beziehen (und auch das achte Item wörtlich Bezug zu Muslim*innen nimmt, inhaltlich jedoch die Einstellung zu Moscheen abfragt), beziehen sich sechs der acht Items der zweiten Dimension auf den Islam als Religion (vgl. ebd.: 98). Die inhaltlichen Dimensionen sind hier in der Tendenz an die Adressat*innen feindlicher Einstellungen geknüpft, weshalb diese Studie zumindest implizit eine Dimensionalisierung des Konstrukts entlang der Adressat*innen (Islam / Muslim*innen) nahelegt.

Mittlerweile deuten jedoch erste Studien auch explizit darauf hin, dass sich das Konzept der Islam-/ bzw. Muslim*innenfeindlichkeit (auch) entlang der Adressat*innen der Abwertung dimensionalisieren lässt, weshalb auf Basis dieser Erkenntnisse möglicherweise von zwei Konstrukten oder zumindest zwei Dimensionen eines übergeordneten Konstrukts gesprochen werden kann: Islamfeindlichkeit mit einem Fokus auf Abwertungen der Religion, Muslim*innenfeindlichkeit mit einem Fokus auf Abwertungen von Menschen, die (unter anderem) Muslim*innen sind oder als solche wahrgenommen und markiert werden. Eine Studie von Uenal (2016) mit Daten aus Deutschland legt nahe, dass neben den Dimensionen *Realistic Threat*, *Symbolic Threat* und *Terroristic Threat* auch die Dimensionen *Anti-Islam Sentiment* und *Anti-Muslim Prejudice* empirisch voneinander verschieden sind. In diesem Fall findet sich die Unterscheidung der Adressat*innen nicht nur in der Konstruktbezeichnung, sondern auch auf manifester Ebene, das heißt, die verwendeten Items beziehen sich im Fall des *Anti-Islam*

Sentiment auf die Religion des Islams (Beispiel: „Islam is a violence-glorifying religion.") und im Fall des *Anti-Muslim Prejudice* auf Muslim*innen (Beispiel: „Muslims are not trustworthy.") (vgl. Uenal 2016: 76; vgl. auch Abschn. 3.3.2).

Auch Frindte & Dietrich (2017) identifizieren unterschiedliche Dimensionen – in diesem Fall die folgenden fünf Dimensionen: negative Einstellungen gegenüber dem Islam, negative Einstellungen gegenüber Muslim*innen, (Vermeidung von) Kontakt zu Muslim*innen, Angst vor dem Islam sowie Assoziationen von Muslim*innen und Terrorismus (vgl. Frindte & Dietrich 2017: 48 f.). Eine Faktorenanalyse zeigt zwei eindeutige Faktoren: negative Einstellungen gegenüber dem Islam und negative Einstellungen gegenüber Muslim*innen. Eine Differenzierung nach Adressat*innen erscheint auf Basis dieser Daten sinnvoll. Die anderen drei Dimensionen lassen sich anhand der verwendeten Items nicht abbilden, weshalb die Autor*innen im weiteren Verlauf ihrer Studie ausschließlich zwischen negativen Einstellungen gegenüber dem Islam und negativen Einstellungen gegenüber Muslim*innen unterscheiden. Die Autor*innen ermitteln zahlreiche Prädiktoren (zum Beispiel Alter, Geschlecht, Bildung, Einkommen, Autoritarismus, Soziale Dominanzorientierung etc.), welche sowohl für Islam- als auch für Muslim*innenfeindlichkeit signifikante Zusammenhänge zeigen. Zwar sind bezüglich der Prädiktoren insgesamt ähnliche Muster für negative Einstellungen gegenüber dem Islam und gegenüber Muslim*innen erkennbar, die Mittelwerte der islambezogenen Items liegen jedoch auf einem deutlich höheren Niveau als die Mittelwerte der muslim*innenbezogenen Items, was eine negativere Bewertung des Islams nahelegen würde. Allerdings sind auch hier die Items aufgrund ihrer ungleichen Stärke in den Formulierungen nicht direkt miteinander vergleichbar.

Eine weitere Studie aus Deutschland mit einem repräsentativen Sample für die Stadt Bielefeld kommt über die Anwendung einer Hauptkomponentenanalyse zu dem Ergebnis, dass islamfeindliche und muslim*innenfeindliche Einstellungen empirisch nicht identisch sind, auch wenn es einen statistischen Zusammenhang zwischen beiden Dimensionen gibt (vgl. Diekmann 2017, 2020b). Gleichzeitig konnte die Studien neben einigen gemeinsamen[21] auch einige unterschiedliche Prädiktoren für Islamfeindlichkeit und Muslim*innenfeindlichkeit identifizieren. Während beispielsweise Kontakte zu Muslim*innen im schulischen / universitären / beruflichen Umfeld zu einer signifikant verringerten und eine hohe selbstberichtete Religiosität zu einer signifikant höheren Muslim*innenfeindlichkeit führen,

[21] Beispielsweise gehen Kontakte im engen wie auch im erweiterten Freund*innenkreis sowohl mit einem verringerten Ausmaß der Islam- als auch der Muslim*innenfeindlichkeit einher; eine ausgeprägte nationale Identität geht mit einem höheren Maß an Vorurteilen sowohl gegenüber dem Islam als auch gegenüber Muslim*innen einher.

haben beide Faktoren keinen Einfluss auf feindliche Einstellungen gegenüber dem Islam. Die Präsenz von Muslim*innen in der Nachbar*innenschaft hingegen führt zu einem signifikanten Anstieg islamfeindlicher Einstellungen, hat jedoch keinen Einfluss auf das Ausmaß muslim*innenfeindlicher Einstellungen (Diekmann 2017: 31).

Eine aktuelle einschlägige Studie zum Thema stammt von Uenal et al. (2021). Die Autor*innen testen im Rahmen ihrer Studie eine dreiteilige Skala zur Erfassung von islam- und muslim*innenfeindlichen Einstellungen (*Tripartite Islamophobia Scale*). Sie unterscheiden hierzu die drei Komponenten *Anti-Muslim Prejudice*, *Anti-Islam Sentiment* und *Conspiracy Beliefs*. Das Ergebnis: das dreigliedrige Modell bildet die Daten besser ab als die Ein-Faktor-Lösung (vgl. Uenal et al. 2021: 279). Auch hier werden Items verwendet, die auf manifester Ebene eindeutig entweder den Islam bzw. die islamische Religion oder Muslim*innen adressieren. Die Ergebnisse dieser Studie können als besonders robust erachtet werden, da die *Tripartite Islamophobia Scale* in fünf verschiedenen Ländern validiert werden konnte (Deutschland, Frankreich, Indien, Polen, USA). Darüber hinaus konnte die Studie zeigen, dass *Anti-Muslim Prejudice* und *Conspiracy Beliefs* einen sehr viel stärkeren Einfluss auf „behavioral inclinations that promote the active and forceful oppression of Muslims and Islamic organizations (e.g., support for anti-Muslim policies)“ haben als *Anti-Islam Sentiment* (ebd.: 286). Die Autor*innen halten abschließend fest, dass

> „Islamophobia manifest[s] itself in different ways: negative sentiments against the Islamic religion, prejudice against Muslim individuals, and conspiracy beliefs about Muslims as collective agents with malicious and deceptive intentions.“ (ebd.: 287).

Neben der zuvor skizzierten theoretischen Diskussion um eine Unterscheidung von Islamfeindlichkeit und Muslim*innenfeindlichkeit gibt es folglich auch erste empirische Befunde, die eine differenzierte Betrachtung der Phänomene nahelegen. Die Sichtung der existierenden Literatur zum Thema führt daher zu den im folgenden Kapitel skizzierten Hypothesen.

3.5 Hypothesen zur Differenzierung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit

In den Abschnitten 2 und 3 wurden theoretische Argumente und der aktuelle Stand der Forschung im Phänomenbereich dargelegt. Auf Basis dieser Ausführungen können verschiedene Hypothesen formuliert werden, die nun im Anschluss an

theoretische Überlegungen und empirische Befunde aus Gründen der Übersichtlichkeit gebündelt expliziert werden. Um Redundanzen zu vermeiden, werden die Argumentationsgänge jedoch nicht erneut umfassend wiedergegeben; stattdessen wird auf die entsprechende(n) Kapitel bzw. Literatur verwiesen.

*H1: Ein zweifaktorielles Modell mit den Dimensionen Islamfeindlichkeit und Muslim*innenfeindlichkeit beschreibt die Daten besser als eine einfaktorielle Lösung.*
Die theoretischen Annahmen zur Entstehung von Intergruppenkonflikten ebenso wie zur Vorurteilsreduzierung beziehen sich primär auf soziale Gruppen, in diesem Fall also auf Muslim*innen (bzw. als solche Attribuierte) und Nicht-Muslim*innen. Es scheint daher legitim, wenn nicht sogar notwendig, die empirische (Un-)Abhängigkeit von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit zu überprüfen. Die theoretischen Argumentationen aus Abschn. 3.4.1 unterstützen eine differenzierte Perspektive. Empirische Studien deuten auf ein mehrdimensionales Phänomen hin (vgl. u. a. Diekmann 2017, 2020b; Frindte & Dietrich 2017; Janzen et al. 2019; Lee et al. 2009; Leibold & Kühnel 2003, 2006; Uenal 2016; Uenal et al. 2021). Ähnlich wie in den empirischen Studien zur Differenzierung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit wird *H1* mittels konfirmatorischer Faktorenanalyse getestet (Kap. 5).

*H2: Wenn Kontakte zu Muslim*innen bestehen, fallen die Vorurteile sowohl gegenüber Muslim*innen als auch gegenüber dem Islam geringer aus.*
Die Kontakthypothese postuliert einen Zusammenhang zwischen Kontakten zur Outgroup und dem Ausmaß der Vorurteile gegenüber dieser (vgl. Allport 1954). Zahlreiche Studien konnten seither belegen, dass Kontakte zur Outgroup mit reduzierten Vorurteilen einhergehen (vgl. Pettigrew & Tropp 2006). Dies gilt auch im Zusammenhang mit Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit: Kontakte zu Muslim*innen gehen mit verringerten Vorurteilen gegenüber Muslim*innen und gegenüber dem Islam einher (vgl. u. a. Dekker & van der Noll 2012; Diekmann 2017, 2020b; Müller et al. 2017; Öztürk 2021; Pickel & Öztürk 2018; Pickel & Yendell 2016; Schmidt et al. 2019; Yendell 2013). *H2* wird mittels multipler linearer Regression getestet (Kap. 5).

*H3: Je ausgeprägter die allgemeine Religionskritik, desto stärker die Vorurteile gegenüber Islam und Muslim*innen.*
Es wird angenommen, dass ein hohes Maß an Religionskritik mit einem hohen Maß an feindlichen Einstellungen gegenüber Islam und Muslim*innen einhergeht, da beide einen Religionsbezug aufweisen. In der Forschung zeigt sich

in der Tendenz, dass dieser Zusammenhang für Islamfeindlichkeit möglicherweise gegeben ist, für Muslim*innenfeindlichkeit hingegen zeichnet sich eher ein gegenteiliger Effekt ab – je kritischer eine Person, desto weniger muslim*innenfeindlich ist diese (vgl. Diekmann 2017, 2020b). Diese Effekte sind jedoch nicht signifikant, sodass zu prüfen sein wird, inwiefern überhaupt ein empirisch nachweisbarer Zusammenhang zwischen allgemeiner Religionskritik und Islam- bzw. Muslim*innenfeindlichkeit besteht. *H3* wird mittels multipler linearer Regression getestet (Kap. 5).

*H4: Kontakt zu Muslim*innen ist ein wichtigerer Prädiktor für Muslim*innenfeindlichkeit als die allgemeine Religionskritik.*
Muslim*innenfeindliche Einstellungen richten sich gegen Menschen, die als Muslim*innen wahrgenommen werden. Kap. 2 hat deutlich gemacht, dass die (zugeschriebene) Religionszugehörigkeit von Menschen nicht immer salient sein muss und dass die Religionszugehörigkeit, in diesem Fall das Muslimisch-Sein, nur einen (mitunter kleinen) Teil der Identität eines Menschen ausmacht. Muslim*innen oder als solche Markierte können demzufolge in bestimmten Kontexten unabhängig von der Religion des Islams betrachtet werden. In diesem Sinne könnte eine religionskritische Haltung der Befragten nur dann zum Tragen kommen, wenn die Religionszugehörigkeit von Muslim*innen besonders salient ist und Religion eine wichtige Rolle spielt. Gleichzeitig können Kontaktsituationen vielfältige Gruppenzugehörigkeiten offenlegen und zu einer Vorurteilsreduzierung gegenüber der Outgroup (Muslim*innen) beitragen. Es ist belegt, dass Outgroup-Kontakte die Vorurteile gegenüber dieser Gruppe reduzieren (vgl. *H.2*). Daher wird angenommen, dass Kontakte zu Muslim*innen ein wichtigerer[22] Prädiktor für Muslim*innenfeindlichkeit sind als eine religionskritische Haltung. *H4* wird mittels multipler linearer Regression getestet (Kap. 5).

*H5: Die allgemeine Religionskritik ist ein wichtigerer Prädiktor für Islamfeindlichkeit als Kontakte zu Muslim*innen.*
Umgekehrt wird angenommen, dass im Falle der Islamfeindlichkeit die allgemeine Religionskritik im Vergleich zu Kontakten zu Muslim*innen den wichtigeren Prädiktor darstellt. Religionskritik richtet sich in erster Linie gegen die Religion als solche – und nicht selten speziell gegen die Religion des Islams (vgl. Abschn. 3.2; Abschn. 3.4.1). Ein Zusammenhang zwischen islamkritischen

[22] Wie ‚wichtig' ein Prädiktor ist, kann über die Effektstärke beurteilt werden, in diesem Fall über den β-Koeffizienten und die erklärte Varianz. Gleiches gilt für *H5*.

und islamfeindlichen Einstellungen liegt nahe. Gleichzeitig scheinen Kontaktsituationen mit Muslim*innen nicht in gleichem Maße mit einer verringerten Islamfeindlichkeit einherzugehen wie dies für Muslim*innenfeindlichkeit der Fall ist (vgl. ebd.). *H5* wird mittels multipler linearer Regression getestet (Kap. 5).

*H6: Je ausgeprägter die Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit, desto negativer die Verhaltensintentionen gegenüber Muslim*innen.*
In Abschn. 2.1 konnte gezeigt werden, dass Vorurteile und Diskriminierung eng miteinander zusammenhängen und Vorurteile neben einer kognitiven und einer affektiven Ebene auch eine konative Ebene enthalten. Im Rahmen einer standardisierten Befragung lässt sich tatsächliche Diskriminierung nur schwer messen. Aus diesem Grund werden im Rahmen dieser Studie lediglich Verhaltens*intentionen* gegenüber Muslim*innen erfasst. Forschung in diesem Bereich zeigt, dass Muslim*innenfeindlichkeit mit distanzierenden Verhaltensabsichten gegenüber Muslim*innen einhergeht (vgl. Leibold & Kühnel 2003) und dass neben Kontakten zu Mitgliedern der Outgroup auch Bedrohungsgefühle durch den Islam mit Verhaltensintentionen gegenüber Muslim*innen zusammenhängen (vgl. Öztürk 2021). Es wird angenommen, dass sowohl Einstellungen gegenüber dem Islam als auch Einstellungen gegenüber Muslim*innen einen Einfluss auf die Verhaltensintentionen der Respondent*innen haben, wobei ausgeprägte Vorurteile gegenüber dem Islam und Muslim*innen mit negativen Verhaltensintentionen[23] einhergehen. *H6* wird mittels multipler linearer Regression getestet (Kap. 5).

*H7: Einstellungen gegenüber Muslim*innen sind ein stärkerer Prädiktor für Verhaltensintentionen gegenüber Muslim*innen als Einstellungen gegenüber dem Islam.*
Da Einstellungen gegenüber dem Islam jedoch den Umweg über die eher abstrakte Form der Religion gehen und sich nicht direkt auf Menschen muslimischen Glaubens beziehen, wird ferner angenommen, dass Einstellungen gegenüber Muslim*innen ein besserer Prädiktor für Verhaltensintentionen gegenüber Muslim*innen sind als Einstellungen gegenüber dem Islam. Es liegt nahe, anzunehmen, dass Muslim*innenfeindlichkeit mehr Varianz der Variable *Verhaltensintentionen gegenüber Muslim*innen* erklärt als Islamfeindlichkeit, da sich Einstellungen und Verhaltensintentionen hier auf dieselben Adressat*innen beziehen: Muslim*innen. Forschung in diesem Bereich zeigt, dass *anti-Muslim*

[23] Im Sinne der normativen Grundhaltung dieser Arbeit ist mit negativen Verhaltensintentionen eine starke Ablehnungshaltung von Seiten der Respondent*innen gegenüber Muslim*innen gemeint. Das kann sich beispielsweise äußern in Kontaktvermeidung oder einem gegen Muslim*innen gerichteten Wahlverhalten.

prejudice einen stärkeren Effekt auf Verhaltensabsichten hat als *anti-Islamic sentiment* (vgl. Uenal et al. 2021). *H7* wird mittels multipler linearer Regression getestet (Kap. 5).

*H8: Vorurteile gegenüber dem Islam sind stärker ausgeprägt als Vorurteile gegenüber Muslim*innen.*
Es wird erwartet, dass der Islam in der vorliegenden Befragung negativer bewertet wird als Muslim*innen. Die theoretischen Überlegungen bieten dafür verschiedene Anhaltspunkte, so etwa die Möglichkeit des Agierens auf interpersonaler Ebene mit Muslim*innen. Interaktionen am interpersonalen Pol des Kontinuums (vgl. Abschn. 2.2.1) können den Distinktionsdruck in Hinblick auf die soziale Identität mindern und damit die Notwendigkeit eines sozialen Wettbewerbs im Sinne einer Abwertung der Outgroup reduzieren. Hinzukommt, dass Vorbehalte gegenüber Menschen möglicherweise geringer ausfallen als gegenüber einer nicht-personalen Entität, hier einem eher abstrakten System wie der Religion des Islams, da Letzteres schlechter zugänglich ist und Kontakte, die erwiesenermaßen Vorurteile reduzieren können, zwischen *Menschen*, also Nicht-Muslim*innen und Muslim*innen, stattfinden. Mit anderen Menschen gibt es möglicherweise Ähnlichkeiten oder Gemeinsamkeiten, es kann zu Kreuzkategorisierungen kommen, was wiederum zu einer Reduzierung von Vorurteilen führen kann. Darüber hinaus können auch mediale Darstellungen die Einstellungen gegenüber Islam und Muslim*innen beeinflussen (vgl. Müller et al. 2017: 147). Eine vergleichsweise negative Medienberichterstattung im Zusammenhang mit dem Islam (vgl. Kalwa 2013) lässt vermuten, dass der Islam negativer bewertet wird als Muslim*innen. *H8* wird anhand von Mittelwertvergleichen (*t*-tests) überprüft (Kap. 6).

*H9: Wenn negativ konnotierte Aspekte mit dem Islam bzw. mit Muslim*innen assoziiert werden, fallen die Vorurteile gegenüber dem Islam bzw. gegenüber Muslim*innen stärker aus.*
Mittlerweile gibt es zahlreiche empirische Studien, die einen Zusammenhang zwischen Assoziationen und Einstellungen belegen (vgl. u. a. Asbrock et al. 2014; Spruyt et al. 2016; Wallrich et al. 2020). Es wird daher davon ausgegangen, dass sich eher negativ konnotierte Assoziationen in stärkerer Islam- bzw. Muslim*innenfeindlichkeit manifestieren. *H9* wird mittels multipler linearer Regression getestet (Kap. 7).

*H10: Wenn positiv konnotierte Aspekte mit dem Islam bzw. mit Muslim*innen assoziiert werden, fallen die Vorurteile gegenüber dem Islam und gegenüber Muslim*innen geringer aus.*
Auch für eher positiv konnotierte Assoziationen wird ein Zusammenhang mit Einstellungen gegenüber dem Islam und gegenüber Muslim*innen angenommen. Personen mit eher positiv konnotierten Assoziationen zu Islam und Muslim*innen weisen demnach ein geringeres Maß an Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit auf als Personen ohne diese positiven Assoziationen. *H10* wird mittels multipler linearer Regression getestet (Kap. 7).[24]

Für jede Hypothese wurde das vorgesehene statistische Verfahren zu ihrer Überprüfung bereits angedeutet. Zum besseren Verständnis des method(olog)ischen Vorgehens in dieser Arbeit geht es im folgenden Kapitel nun um die Datenbasis sowie die konkreten Analyseverfahren der einzelnen Auswertungsschritte im Detail.

[24] Hinweis: Die Überprüfung von *H9* und *H10* macht nur einen kleinen (wenn auch entscheidenden) Teil der Analysen in Kap. 7 aus. Der Großteil der Analysen erfolgt durch die Auswertung sogenannter freier Assoziationen. Das methodische Vorgehen in Kap. 7 folgt einer eher explorativen Logik und verbindet bei der Codierung des Materials induktive und deduktive Vorgehensweisen (vgl. Abschn. 4.4.3). Da eine Überprüfung mittels statistischer Verfahren in diesem Analyseschritt nur eingeschränkt möglich und zudem nicht erklärtes Ziel ist, werden für die Analysen in Kap. 7 neben *H9* und *H10* keine weiteren konkreten Hypothesen formuliert.

4 Daten und Methode: das Forschungsdesign

Dieses Forschungsvorhaben baut auf einer vorangegangenen Studie auf, deren Daten im Sommer 2016 im Rahmen einer Lehrforschung an der Universität Bielefeld erhoben wurden (vgl. Diekmann 2017, 2020b). Sowohl der neu konzipierte Fragebogen als auch das experimentelle Design sind explizit auf die Forschungsfrage zugeschnitten und reagieren damit auf Probleme, die in der Vergangenheit aufgetreten sind und zu Herausforderungen in der Datenanalyse geführt haben. Zu diesen Herausforderungen zählt etwa die ungleiche Stärke der einzelnen Items, das heißt eine unterschiedlich drastische Formulierung der Items, die einen Vergleich der Zustimmung zu diesen Items schwierig macht.

4.1 Erhebungsinstrument

Im Gegensatz zur zuvor erwähnten Befragung im Sommer 2016, die größtenteils im face-to-face-Modus stattfand, wurde die vorliegende Befragung im Jahr 2019 online durchgeführt. Dieses Vorgehen birgt sowohl Vor- als auch Nachteile. Ein großer Nachteil von Onlinebefragungen ist die von vornherein spezifische, von der Gesamtbevölkerung abweichende Gruppe der Internetnutzer*innen. So sind beispielsweise ältere Menschen im Rahmen von Onlinesurveys deutlich unterrepräsentiert. Zum Vergleich: In der Altersgruppe der 14–49-Jährigen nutzten im Jahr 2020 fast 100 Prozent der Bevölkerung in Deutschland das Internet, bei den über 70-Jährigen waren es nur gut 50 Prozent, wobei der Wert in dieser

Ergänzende Information Die elektronische Version dieses Kapitels enthält Zusatzmaterial, auf das über folgenden Link zugegriffen werden kann https://doi.org/10.1007/978-3-658-39065-5_4.

I. Diekmann, *Muslim*innen- und Islamfeindlichkeit*, Islam in der Gesellschaft,
https://doi.org/10.1007/978-3-658-39065-5_4

Altersgruppe in den letzten Jahren angestiegen ist – 2014 waren es noch knapp 30 Prozent (vgl. Statista 2020). Unterschiede in der Internetnutzung finden sich zudem im Zusammenhang mit Bildung: Während 98 Prozent der Hochgebildeten angeben, das Internet zu nutzen, sind es bei den Niedriggebildeten nur 70 Prozent (vgl. ebd.). Doch selbst wenn sich die Grundgesamtheit auf Internetnutzer*innen beschränkt, stellt die oftmals fehlende Zufallsauswahl ein großes Problem dar. In diesem Fall haben nicht alle Personen der Zielgruppe die gleiche Chance, in die Stichprobe zu gelangen, sodass es zu starken Verzerrungen kommen kann. Insbesondere wenn es um die Verallgemeinerbarkeit von Aussagen in Bezug auf Randverteilungen (zum Beispiel Verteilung von Einkommen oder Bildung) und deskriptive Statistiken (zum Beispiel durchschnittliches Einkommen oder Bildungsniveau) geht, sind Zufallsstichproben von enormer Wichtigkeit (vgl. Diekmann 2011: 523).

Einige Vorteile von Onlinesurveys, wie etwa der Zeit- und Kostenfaktor oder die Möglichkeit der Einbettung von Multimediaelementen, liegen auf der Hand und sind hinlänglich bekannt. Hinzu kommt, dass selbst-administrierte Erhebungsverfahren wie Onlinesurveys Effekte sozialer Erwünschtheit reduzieren können, da die soziale Präsenz Dritter verringert bzw. aufgehoben ist und das Setting als vergleichsweise anonym perzipiert wird. Die Absenz Dritter (zum Beispiel von Interviewer*innen) begünstigt ein wahrheitsgemäßes Antwortverhalten (vgl. Tourangeau & Yan 2007: 875). Diese Tatsache ist insbesondere dann relevant, wenn es sich um heikle bzw. sensitive Fragen handelt, zu denen Einstellungsfragen aufgrund wahrgenommener sozialer Normen gezählt werden können. Ein weiterer und für die vorliegende Studie zentraler Vorteil von Onlinebefragungen liegt jedoch in den Potentialen, die sich für experimentelle Designs und faktorielle Surveys (Vignettendesigns) ergeben. Die Randomisierung, also eine zufällige Aufteilung der Befragten in unterschiedliche (Kontroll-)Gruppen, ist für die zu bearbeitende Fragestellung besonders wichtig und lässt sich im Rahmen von Onlinesurveys gut umsetzen. Da hier einerseits das Testen von Zusammenhangshypothesen und andererseits weitere Verfahren, die nicht dem Bereich der deskriptiven Statistik[1] zugeordnet werden können, im Vordergrund stehen, weniger aber die Randverteilungen in der Grundgesamtheit, können auch selbstselektive Onlineerhebungen gültige Ergebnisse liefern (vgl. Diekmann 2011: 523). Zudem ermöglichen Onlinebefragungen ohne großen Aufwand das Randomisieren einzelner Fragen oder Antwortmöglichkeiten – ein Verfahren, welches für

[1] In Kap. 6 liegt der Fokus zwar auf den Mittelwerten, allerdings geht es weniger um die tatsächlichen Mittelwerte als Indikatoren für die Verbreitung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit, als vielmehr um den direkten Vergleich der Zustimmung zu islambezogenen und muslim*innenbezogenen Items.

andere Befragungsmodi vergleichsweise schwer umzusetzen ist. Für den hier verwendeten Fragebogen wurden beispielsweise die Antwortmöglichkeiten in Block III sowie die Items in Block V in zufälliger Reihenfolge abgebildet, um Positionseffekte, wie zum Beispiel *primacy effects* und *recency effects*, zu vermeiden (vgl. Porst 2014: 138). Dieses Vorgehen ist insbesondere in Hinblick auf die hohe Anzahl der Antwortvorgaben in Block III (58) bzw. Items in Block V (18) sinnvoll, da andernfalls, bedingt durch eine abnehmende Motivation der Befragten, von Verzerrungen ausgegangen werden muss. Mit Blick auf die spezifischen Anforderungen des experimentellen Forschungsdesigns wurde daher der Onlinesurvey als geeignetster Befragungsmodus ausgewählt.

4.1.1 Aufbau des Onlinesurveys

Die Onlinebefragung profitiert von Erkenntnissen der face-to-face-Befragung aus dem Jahr 2016 (vgl. Diekmann 2017, 2020b). Das Forschungsdesign und der Fragebogen wurden optimiert und passgenau auf die Fragestellung zugeschnitten. Zum einen wurden die Items angepasst, sodass die Aussagen zum Islam nun von gleicher Stärke (im Sinne einer identischen Formulierung) sind wie die Aussagen zu Muslim*innen. Potentielle Abwertungsmuster können mit diesem Verfahren direkt miteinander verglichen werden. Zum anderen ist der vorliegende Fragebogen deutlich offener gestaltet. Dem eher explorativen Vorgehen liegt die Idee zugrunde, auf diesem Weg ein besseres Verständnis von den Assoziationen zu erhalten, die von den Befragten mit den Begriffen *Islam* und *Muslim*innen* verknüpft werden.

Im Fragebogen wurde die Schreibweise *Musliminnen und Muslime* verwendet. Sowohl die Schreibweise mit einem Binnen-I (MuslimInnen) als auch der Unterstrich (Muslim_innen), der Doppelpunkt (Muslim:innen) oder das Sternchen (Muslim*innen) muten oftmals zu akademisch oder zu politisch an, rufen Missfallen und Ablehnung hervor oder werden schlichtweg nicht verstanden. Diese Reaktionen konnten bereits im Rahmen der ersten Befragung im Jahr 2016, in der die Schreibweise *MuslimInnen* gewählt wurde, beobachtet werden. Um derartige Effekte und Verzerrungen zu vermeiden, wurde das Ausschreiben der maskulinen und femininen Form präferiert. Die Verwendung des generischen Maskulinums oder des generischen Femininums stellte keine angemessene Option dar. Wenn auch nicht explizit im Zusammenhang mit der Erfassung von Vorurteilen mittels Fragebögen belegt, gibt es dennoch Studien zur Wirkung des generischen Maskulinums, die zeigen, dass Frauen seltener assoziiert

werden, wenn anstelle genderneutraler oder inklusiverer Formen (weibliche und männliche Form, Binnen-I) lediglich das generische Maskulinum verwendet wird:

> „Wherever generics produced significant effects, masculine generics triggered the lowest or slowest cognitive inclusion of women, whereas alternative forms made women cognitively more salient. […] The masculine gender of traditional German generics apparently has a semantic component of 'maleness' that can restrict compatibility with the idea of female reference." (Braun et al. 2005: 17).

Auch gibt es beispielsweise Hinweise darauf, dass die Werte bei weiblichen Befragten im Zusammenhang mit Selbstauskünften in standardisierten Befragungen – in diesem Fall intrinsischen Zielorientierungen – geringer ausfallen, wenn statt einer genderneutralen Schreibweise das generische Maskulinum verwendet wurde (vgl. Vainapel et al. 2015).

Es ist daher durchaus zu vermuten, dass sich in Abhängigkeit der Verwendung der Worte *Muslime* oder *Musliminnen* unterschiedliche Ergebnisse zeigen könnten. Aus diesem Grund wurden beide Formen in einer möglichst unkomplizierten und im Alltagsgebrauch leicht verständlichen Variante inkludiert (Musliminnen und Muslime).[2]

Das innovative experimentelle Design der Studie ist zentral für alle Analysen in dieser Arbeit, weshalb es im Folgenden detailliert beschrieben wird. Der Fragebogen wurde in drei verschiedenen Varianten durchgeführt: Zum einen gab es eine Variante, die nur die Items zu den Einstellungen zum Islam beinhaltete (im weiteren Verlauf mit **A** gekennzeichnet) und zum anderen eine Variante, die nur die Einstellungen gegenüber Muslim*innen abfragte (im weiteren Verlauf mit **B** gekennzeichnet). In einer dritten Variante wurden schließlich beide Versionen nacheinander abgefragt (im weiteren Verlauf mit **C** bzw. **C–I** im Fall islambezogener Items und **C–M** im Fall muslim*innenbezogener Items gekennzeichnet). Hintergrund dafür ist folgender: Es soll kontrolliert werden können, ob die offensichtliche und damit bewusste Unterscheidung zwischen Items zum Islam und Items zu Muslim*innen zu einer stärkeren Diskrepanz zwischen islam- und muslim*innenfeindlichen Einstellungen führt als dies der Fall ist, wenn den Befragten der Vergleich zwischen Islam und Muslim*innen nicht bekannt ist. Beide Designs liefern wichtige Erkenntnisse, wobei die Varianten A und B eher

[2] Nachteil dieser Schreibweise gegenüber inklusiveren und geschlechtergerechteren Formen wie dem Sternchen, dem Doppelpunkt oder dem Unterstrich ist die Reproduktion der Vorstellung von binären Geschlechterkategorien. Da es jedoch bei einem selbst-administrierten Survey besonders wichtig ist, dass die Teilnehmer*innen den gesamten Fragebogen ohne weitere Erläuterungen verstehen, wurde sich letztendlich für *Musliminnen und Muslime* entschieden.

einer Manipulation im Sinne eines Experimental-Kontrollgruppen-Designs (siehe unten) ähneln, wohingegen Variante C transparenter ist, ‚mit offenen Karten spielt', und Aussagen darüber ermöglicht, inwiefern die Befragten ganz bewusst zwischen dem Islam und Muslim*innen unterscheiden. Im Fall des Experimental-Kontrollgruppen-Designs wäre das Gegenteil der Fall: Hier wird untersucht, ob und inwiefern die Bewertung der einzelnen Items voneinander abweicht. So sind Rückschlüsse auf (unbewusste) Assoziationen und Wertungen möglich. Beide Vorgehensweisen liefern wichtige Erkenntnisse und ergänzen sich gegenseitig.

Die Zuordnung der Respondent*innen zu den Fragebogenversionen erfolgte randomisiert. Eine zufällige Zuordnung hat den Vorteil, unbeobachtete Heterogenität zu neutralisieren, weshalb sich entsprechende experimentelle Designs durch eine hohe interne Validität auszeichnen und beobachtete Effekte kausal auf die kontrollierte Manipulation zurückgeführt werden können (vgl. Auspurg & Hinz 2015: 9). In der beschriebenen Form weist das Design dieser Studie für die Versionen A und B zentrale Elemente eines *Factorial Survey Experiment* (FS) auf:

> „FS methods are designed to obtain deeper insights into respondents' judgement principles. The core element of FSs is a multidimensional experimental design. Participants judge stimuli, that is, descriptions of hypothetical situations or objects (vignettes). Within these vignettes, the levels of characteristics (dimensions) are systematically varied. A further crucial aspect of FS methods is the random assignment of vignettes to respondents. FS methods permit the identification of both socially shared judgment principles and subgroup differences." (ebd.).

Faktorielle Surveys kombinieren die Vorteile experimenteller Designs (hohe interne Validität) und standardisierter Befragungen (hohe externe Validität). Darüber hinaus eignen sie sich besonders für Fragestellungen, in denen mit starken Effekten sozialer Erwünschtheit gerechnet werden kann. Im Fall der Versionen A und B hatten die Teilnehmer*innen keine Kenntnis über die alternative Fragebogenvariante. Mit Blick auf die differente Bewertung von Islam und Muslim*innen kann sozial erwünschtes Antwortverhalten so qua Design ausgeschlossen werden. In der vorliegenden Studie wird kein faktorieller Survey im klassischen Sinne durchgeführt, da keine hypothetischen Szenarien formuliert wurden, in denen unterschiedliche Dimensionen variiert werden. Manipuliert wird lediglich ein einziger Stimulus: Das Wort *Islam* aus Variante A wurde in Variante B durch das Wort *Muslim*innen* ersetzt. Die Logik dieses Experimental-Kontrollgruppen-Designs ist der FS-Logik jedoch sehr ähnlich und bietet die gleichen Vorteile gegenüber konventionellen Surveys. Aus diesem Grund wird für den Rahmen

dieser Studie von einem faktoriellen Survey im zuvor explizierten, restriktiven Sinne gesprochen.

Thematisch setzt sich der Fragebogen aus sieben Blöcken zusammen. Der erste Block beinhaltet allgemeine Fragen zu den Netzwerken der Befragten sowohl in Hinblick auf den von ihnen vermuteten Anteil an Muslim*innen unter Familienangehörigen, Freund*innen, Bekannten, Kolleg*innen und Nachbar*innen als auch zur Kontakthäufigkeit mit Muslim*innen im privaten und beruflichen Kontext sowie im öffentlichen Raum. Dieser Block beabsichtigt einen leichten Einstieg in die Thematik. Die Fragen sind kognitiv einfach zu beantworten, betreffen das persönliche Umfeld der Befragten, ohne zu persönlich oder heikel zu werden, und bereiten die Teilnehmer*innen auf die Befragung vor. Solche Kriterien sind essentiell für gute Einstiegsfragen, die die Motivation der Befragten aufrechterhalten und das Interesse am Thema fördern sollen (vgl. Porst 2014).

Im zweiten Block wird mithilfe offener Fragen nach Assoziationen zu den Begriffen *Islam* und *Musliminnen und Muslime* gefragt und die Befragten werden gebeten, mindestens fünf Schlagwörter, Namen oder Sätze aufzuschreiben, die ihnen in diesem Kontext spontan einfallen. Die offene Frage nach Assoziationen zu Islam und Muslim*innen wurde bewusst an dieser Stelle im Survey platziert. Sie sollte frühzeitig im Fragebogen auftauchen, da die Befragten zu diesem Zeitpunkt noch weitestgehend unbeeinflusst sind von bestimmten Items und Fragen. Durch eine Platzierung *vor* potentiell beeinflussenden Items und Fragen werden Formen des Primings und in der Folge verzerrte Ergebnisse vermieden. Offene Fragen können jedoch schnell als anstrengend und kognitiv herausfordernd wahrgenommen werden, da eigener Text produziert werden muss, was direkt zu Beginn der Befragung höhere Abbruchquoten zur Folge haben kann und offene Fragen als Einstiegsfragen ungeeignet macht. Wurde die Befragung allerdings erst einmal begonnen, erhöht sich in der Regel das *commitment* der Befragten und die Wahrscheinlichkeit des Abbruchs fällt geringer aus (vgl. ebd.: 139). Die offene Frage schließt daher unmittelbar an den ersten Block an, leitet also den zweiten Block ein, und steht unweigerlich *vor* den geschlossenen Fragen der Folgeblöcke, um so eine Manipulation oder Lenkung der Respondent*innen zu vermeiden. Eine Rückkehr zu Block II zu einem späteren Zeitpunkt wurde für alle drei Fragebogenvarianten technisch ausgeschlossen, damit die hier gegebenen Antworten nicht durch Schlagwörter oder Themensetzungen im weiteren Verlauf des Fragebogens beeinflusst und rückwirkend verändert werden können. In Block II wird zunächst ohne jegliche Vorgaben gesammelt, welche

Schlagwörter mit dem Islam (Religion) und mit Muslim*innen (Menschen) assoziiert werden. Diese Assoziationen werden später im Rahmen der Frequenz- und Valenzanalyse kategorisiert und analysiert (vgl. Kap. 7).

Block III enthält eine Liste mit Begriffen, die mit dem Islam bzw. Muslim*innen in Verbindung gebracht werden könnten. Eine Vielzahl der Begriffe stammt aus dem Pretest (vgl. auch Ergebnisse des Pretests, Abschn. 4.1.2). Da die offene Abfrage aus Block II zu diesem Zeitpunkt bereits abgeschlossen und eine Änderung der Antworten technisch nicht möglich ist, stellt es nun kein Problem dar, Antwortmöglichkeiten vorzugeben. Diese dienen, erstens, der Kontrolle und Absicherung der Ergebnisse aus der offenen Frage, da sich hier möglicherweise ähnliche Muster in den Daten finden lassen (vgl. Abschn. 7.3). Zweitens stellen sie ein Backup dar, falls die Hemmschwelle, in Block II eigene Antworten zu verfassen, für die Befragten zu groß gewesen sein sollte. Drittens bieten sie im Gegensatz zur explorativen Logik der offenen Fragen die Möglichkeit, gezielt Hypothesen zu testen, indem interessierende Themenbereiche vorgegeben werden (vgl. Hypothesen *H9* und *H10*; Abschn. 3.5).

Folgende 58 Begriffe bzw. Aspekte wurden primär auf Basis des Pretests in die Hauptbefragung aufgenommen (hier in alphabetischer, im Fragebogen in zufälliger Reihenfolge):

- 5 Säulen des Islam[s]
- Achtung der Menschenrechte
- Allah
- Almosen
- Angst
- Anpassung
- Bedrohung
- Benachteiligung der Frau
- Beten
- Diskriminierung
- Dominanz der Männer
- Engstirnigkeit
- Essensvorschriften
- Extremismus
- Fanatismus
- Frauenfeindlichkeit
- Fremdheit
- Friedfertigkeit
- Fundamentalismus

- Gastfreundschaft
- Gebetsteppich
- Geflüchtete
- gehört zu Deutschland
- Gemeinschaft
- Gewalt / Gewaltbereitschaft
- Imam
- Integration
- Islamismus
- kein Schweinefleisch
- Konflikte
- Kopftuch
- Koran
- Krieg
- Kritik
- kulturelle Vielfalt
- Mekka
- Mohammed
- Moschee
- Pilgern
- Politik
- Radikalisierung
- Ramadan / Fasten
- Religion
- religiöse Vielfalt
- Rückständigkeit
- Segregation
- Solidarität
- Spiritualität
- strenge Gläubigkeit
- Terrorismus
- Toleranz
- Türkei / Türkinnen und Türken
- Unterdrückung der Frau
- Verhaltensvorschriften
- Vorurteile
- Zuckerfest
- Zuwanderung
- Zwangsehe

Diese 58 Begriffe beziehen sich auf unterschiedliche Aspekte, etwa auf religiöse Praktiken (zum Beispiel Beten, Fasten, Pilgern), migrationsbezogene Schlagwörter (zum Beispiel Geflüchtete, Integration, Zuwanderung) oder auf emotionsbezogene Aspekte (Angst, Bedrohung). Es wurde darauf geachtet, neben negativen Begriffen und gängigen Vorurteilen auch eine Reihe positiver und wertneutraler Begriffe anzubieten, um einer Reproduktion ausschließlich negativer Aspekte entgegenzuwirken und die Vielfalt von Assoziationen besser abzubilden. Um den Aufwand für die Befragten möglichst gering zu halten, wählen diese nur diejenigen Begriffe aus, die sie mit dem Islam bzw. Muslim*innen assoziieren und treffen keine individuellen Entscheidungen (ja/nein) zu jedem einzelnen Begriff. In der Hauptbefragung wurden die einzelnen Begriffe in ihrer dargestellten Reihenfolge randomisiert, sodass es nicht zu ‚Ermüdungseffekten' kommt und einige Begriffe aufgrund ihrer Position im Fragebogen besonders häufig oder besonders selten angeklickt werden.

Block IV bezieht sich auf die allgemeine Religionskritik. Den Teilnehmer*innen werden drei Items vorgelegt, die die generelle Haltung gegenüber Religion(en) thematisieren. In diesem Block geht es bewusst nicht explizit um Kritik am Islam (vgl. hierzu Exkurs in Abschn. 3.2). Stattdessen kann das Maß der allgemeinen Religionskritik ein wichtiger Prädiktor für islam- und muslim*innenfeindliche Einstellungen sein.

Der fünfte Block enthält gängige Items, die in der Forschungspraxis zur Erfassung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit verwendet werden und bildet ein Kernstück des Fragebogens. Es gibt 18 bzw. 36 unterschiedliche Items, die sich wörtlich auf den Islam bzw. auf Muslim*innen beziehen. *Tabelle 4.1* zeigt exemplarisch, dass die einzelnen Aussagen im Sinne eines Vignettendesigns identisch formuliert sind. Die einzige Ausnahme stellen die variierenden Adressat*innen (Islam / Muslim*innen) dar.

Die Items sollen anhand einer fünfstufigen Skala (stimme voll und ganz zu / stimme eher zu / stimme teilweise zu / stimme eher nicht zu / stimme überhaupt nicht zu) von den Befragten bewertet werden. Zusätzlich wird die Antwortkategorie „weiß nicht" angeboten, um diese Möglichkeit insbesondere bei Items, die den Eindruck spezifisch erforderlichen Wissens erwecken könnten, wie etwa „Der Islam hat [Musliminnen und Muslime haben] eine bewundernswerte Kultur hervorgebracht", einzuräumen. Andernfalls könnte es zu Verzerrungen der Ergebnisse kommen, indem Nicht-Wissen mit Nicht-Zustimmung gleichgesetzt wird. Von Antworten auf Fragen, die auf Wissen statt auf Meinungen abzielen, auf feindliche Einstellungen zu schließen, ist problematisch und führt zu falschen Schlüssen (vgl. Kahlweiß & Salzborn 2012). Da diese Items in der Forschung

Tabelle 4.1 Beispiel Vignettendesign Block V (eigene Darstellung)

Fragebogenversion A (Islam)	**Fragebogenversion B (Muslim*innen)**	**Fragebogenversion C (beide)**
Durch den Islam fühle ich mich manchmal wie eine Fremde/ein Fremder im eigenen Land.	Durch Musliminnen und Muslime fühle ich mich manchmal wie eine Fremde/ein Fremder im eigenen Land.	Durch den Islam fühle ich mich manchmal wie eine Fremde/ein Fremder im eigenen Land. (C–I) Durch Musliminnen und Muslime fühle ich mich manchmal wie eine Fremde/ein Fremder im eigenen Land. (C–M)
Dem Islam begegne ich mit Misstrauen.	Musliminnen und Muslimen begegne ich mit Misstrauen.	Dem Islam begegne ich mit Misstrauen. (C–I) Musliminnen und Muslimen begegne ich mit Misstrauen. (C–M)
Ich fühle mich durch den Islam bedroht.	Ich fühle mich durch Musliminnen und Muslime bedroht.	Ich fühle mich durch den Islam bedroht. (C–I) Ich fühle mich durch Musliminnen und Muslime bedroht. (C–M)

allerdings nach wie vor Verwendung finden, werden sie im vorliegenden Fragebogen zwar gelistet, jedoch mit der zusätzlichen „weiß nicht“-Option versehen. Zur besseren Übersicht werden diese Items den Befragten optisch als Matrix präsentiert.

Block VI fragt Verhaltensintentionen gegenüber Muslim*innen ab. Hierzu werden den Befragten fünf verschiedene Items vorgelegt, die sich auf Szenarien und Verhaltensabsichten in Bezug auf Muslim*innen beziehen und ebenfalls anhand der oben erläuterten fünfstufigen Skala bewertet werden sollen. Insbesondere vor dem Hintergrund der Differenzierung zwischen *Islam*feindlichkeit und *Muslim*innen*feindlichkeit und mit Blick auf handlungspraktische Konsequenzen unterschiedlicher feindlicher Einstellungen sind konkrete Verhaltensintentionen eine spannende und aufschlussreiche (abhängige) Variable in den Analysen.

Im siebten Block geht es schließlich um demographische Fragen (Geschlecht, Alter, Geburtsland, Dauer des Aufenthalts in Deutschland, Zeitraum des Beherrschens der deutschen Sprache, allgemeinbildender Schulabschluss, Hochschul- oder Ausbildungsabschluss, aktueller Beruf, eigene Religionszugehörigkeit, Selbsteinschätzung der eigenen Religiosität, Bundesland). Die Ermittlung der

Religionszugehörigkeit ist zentral, da so zwischen Muslim*innen (Outgroup) und Nicht-Muslim*innen (Ingroup) unterschieden werden kann. Darüber hinaus sind die demographischen Fragen oftmals wichtige Kontrollvariablen und dienen der Beschreibung der Stichprobe (vgl. Abschn. 4.3).

4.1.2 Auswertung des Pretests

Unter dem Begriff *Pretest* wird in der empirischen Sozialforschung allgemein das Testen von Erhebungsinstrumenten zum Zweck der Qualitätsverbesserung verstanden. Für den vorliegenden Fragebogen wurden zwei Pretests durchgeführt. In einem ersten Durchgang wurden frühe Versionen des Fragebogens sowie damit verknüpfte Ideen mit Expert*innen diskutiert und hinsichtlich Verständlichkeit und Praktikabilität besprochen. Die einzelnen Diskussionen fanden sowohl in Einzel- und Kleingruppengesprächen als auch in größerer Runde mit ca. zehn Teilnehmer*innen statt. Ergebnisse, die insbesondere einzelne Formulierungen sowie den Aufbau des Fragebogens betrafen, wurden – sofern möglich – umgesetzt und konnten so im darauffolgenden kognitiven Pretest berücksichtigt werden.

Kognitive Pretesttechniken geben Aufschluss darüber, wie die Respondent*innen einzelne Fragen und Begriffe interpretieren, wie sie Informationen oder Ereignisse aus dem Gedächtnis abrufen, wie sie über ihr Antwortverhalten entscheiden und wie sie ihre so ermittelten Antworten den formalen Antwortvorgaben zuordnen (vgl. Porst 2014; Prüfer & Rexroth 2005). Die wichtigsten Techniken sind das *Think Aloud* (Technik des lauten Denkens), das *Paraphrasing* (Paraphrasieren), das *Sorting* (Sortiertechniken) und das *Probing* (Nachfragetechniken). Einzelne Fragen des Fragebogens wurden anhand kognitiver Pretesttechniken überprüft. Dabei wurde sowohl das *Think Aloud*-Verfahren als auch das *Probing* eingesetzt. Die *Probing*-Technik lässt sich wiederum in vier verschiedene Verfahren gliedern: *Comprehension Probing* (Nachfragen zum Verständnis), *Category Selection Probing* (Nachfragen zur Wahl der Antwortkategorien), *Information Retrieval Probing* (Nachfragen zur Informationsbeschaffung) sowie *Confidence Rating* (Bewertung der Verlässlichkeit der Antwort) (vgl. Porst 2014). In diesem Pretest kamen außer der letztgenannten alle Methoden zum Einsatz.

Insgesamt nahmen sechs Personen unabhängig voneinander am kognitiven Pretest teil. Ein besonderer Fokus des Pretests lag auf dem Verständnis verschiedener Konzepte und entsprechender Formulierungen, die im Fragebogen Verwendung finden (*Comprehension Probing*, *Category Selection Probing*). Dies sind vor

allem die Konzepte des engen Familienkreises, des engen Freund*innenkreises, des erweiterten Freund*innen- und Bekanntenkreises, der Nachbar*innenschaft sowie der Religiosität und der Religionszugehörigkeit. Durch die Reaktionen im Pretest konnten die Konzepte geschärft und Formulierungen für die Hauptbefragung präzisiert werden. Schwierigkeiten bereiteten den Befragten insbesondere die Fragen nach dem beruflichen Umfeld, da hier teilweise lediglich von Kolleg*innen ausgegangen wurde, teilweise jedoch auch Kontakte zu anderen Menschen, die im beruflichen Kontext auftreten, bewertet wurden (so zum Beispiel zu Kund*innen, Schüler*innen, Klient*innen, Patient*innen, Mandant*innen etc.). Aufgrund der großen Unsicherheit bezüglich der Fragen zum beruflichen Umfeld und der unbewussten Fokussierung auf eine oder mehrere Gruppen sowie der ausgeprägten Variation im Antwortverhalten je nach Berücksichtigung der verschiedenen Gruppen, wurde diese Frage schließlich gesplittet und besteht in der Hauptbefragung nun aus zwei Teilen (3a und 3b).

Beide Pretest-Runden dienten jedoch nicht nur der Klärung von Verständnisfragen und dem Nachvollziehen der bei den Befragten ablaufenden kognitiven Prozesse; insbesondere der explorative zweite Block diente zusätzlich als Ideenpool für die Generierung der Antwortoptionen des dritten Blocks. Auf Basis der offenen Antworten der Pretest-Teilnehmer*innen konnten die Antwortvorgaben in Block III für die Hauptbefragung angepasst werden. Im Pretest zeigte sich, dass die Frage zu Block II prinzipiell verstanden wird. Den Befragten fiel es nicht schwer, einige Begriffe zu nennen, wobei die meisten nach etwa drei bis vier Begriffen eine kurze Pause einlegten und begannen, intensiver nachzudenken. In allen Pretests wurde diese Frage zunächst in Bezug auf den Islam und anschließend in Bezug auf Muslim*innen in Deutschland gestellt. Bereits im Pretest konnten hier interessante Beobachtungen gemacht werden: Während einige Teilnehmer*innen die zweite Frage (Muslim*innen in Deutschland) kommentarlos beantworteten und zum Teil vollkommen andere Antworten gaben als auf die Frage nach dem Islam, stellten andere Teilnehmer*innen Rückfragen, inwiefern sich diese Frage von der ersten (Islam in Deutschland) unterscheide. Diese unterschiedlichen Reaktionen unterstützen die Idee, drei verschiedene Varianten des Fragebogens durchzuführen (nur Islam, nur Muslim*innen, bewusst beide Fragen in einem Fragebogen). Für einige der Befragten scheint es kein Problem zu sein, zwischen dem Islam und Muslim*innen zu differenzieren und unterschiedliche Assoziationen zu benennen, andere hingegen schien dies vor eine Herausforderung zu stellen.

Durch den kognitiven Pretest ergab sich die Möglichkeit, gezielte Nachfragen zum interessierenden Phänomen zu stellen. Auch hier konnten bereits

interessante Erkenntnisse zu differenzierten Assoziationen zu Islam und Muslim*innen gesammelt und eine eher abstrakte sowie eine eher persönliche, auf Kontakten basierende Ebene identifiziert werden, wie die beiden folgenden Aussagen zeigen:

> „Bei mir überschneidet sich nur Moschee [als genannter Begriff bei Islam und Muslim*innen] und ich kann auch genau sagen warum: Den Islam sehe ich aus politikwissenschaftlicher Perspektive, das verbinde ich mit dem öffentlichen Raum, Medien, da nehme ich einen professionellen Standpunkt ein, bei Muslim*innen denke ich an mein privates Umfeld." (männlich, 27, Hochschulabschluss, konfessionslos)
>
> „Bei Islam denke ich an Allah, Mohammed, den Koran. Bei Muslimen denke ich zuerst an meinen Friseur." (männlich, 29, Abitur, katholisch)

Nach der Einarbeitung der Erkenntnisse aus den kognitiven Pretests in den Fragebogen wurde in einem dritten Schritt zusätzlich ein Standardbeobachtungspretest durchgeführt. Hierzu wurden einige wenige Teilnehmer*innen unter realistischen Bedingungen befragt, das heißt, sie wussten zum Zeitpunkt der Befragung nicht, dass es sich lediglich um einen Testdurchlauf handelte. Im Rahmen des Standardbeobachtungspretests sind keine Rückfragen von Seiten der Interviewer*innen möglich (vgl. Porst 2014: 192). Ziel dieses dritten Pretests war es, den Fragebogen unter möglichst realen Bedingungen zu testen, unter Umständen Hinweise auf Probleme sowohl in Hinblick auf das Verständnis als auch auf die Filterführung und die Durchführbarkeit im Allgemeinen zu erlangen und außerdem abschätzen zu können, wie viel Zeit die Befragten für die Bearbeitung des Fragebogens benötigen.

4.1.3 Operationalisierung

*Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit*

Für die Operationalisierung von Islamfeindlichkeit und Muslim*innenfeindlichkeit wurden zahlreiche Erhebungen zu diesem Themenspektrum in Deutschland gesichtet und ein Korpus mit in der Praxis verwendeten Items erstellt. Für die vorliegende Forschung wurden vor allem populäre Items zur Erfassung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit ausgewählt, da es für die Fragestellung dieser Arbeit sinnvoll erscheint, jene Items zu testen, die auch tatsächlich in der empirischen Forschung eingesetzt werden, anstatt gänzlich neue Items zu entwickeln. Ein weiteres Kriterium für die Auswahl der Items stellte zudem die Passung sowohl für den Themenkomplex

der Islamfeindlichkeit als auch für jenen der Muslim*innenfeindlichkeit dar. Das bedeutet, die entsprechenden Items sollten sowohl mit dem Wortlaut *Islam* als auch mit dem Wortlaut *Musliminnen und Muslime* funktionieren. Ein Beispiel:

> „Es sollte besser gar keine Muslime in Deutschland geben."

Dieses Item verwenden Leibold & Kühnel (2006) zur Erfassung offener Islamfeindlichkeit im Rahmen der GMF-Studien. Ein solches Item lässt sich umformulieren zu „Es sollte besser gar keinen Islam in Deutschland geben." – wodurch es im Übrigen einen besseren Indikator für Islamfeindlichkeit im wörtlichen Sinne darstellen dürfte als das zitierte Originalitem. In Anlehnung an derartige Originalitems entstehen zwei Items von gleicher Stärke, die sich lediglich in einem einzigen Wort – nämlich den Adressat*innen – und den notwendigen grammatikalischen Anpassungen unterscheiden. Das zweite Item zur Messung der offenen Islamfeindlichkeit bei Leibold & Kühnel (2006) lautet

> „Muslimen sollte jede Form der Religionsausübung in Deutschland untersagt werden."

Aussagen wie die obenstehende, die sich allein durch Ersetzen eines Wortes und grammatikalischer Anpassungen nicht sinnvoll auf den Islam bzw. im umgekehrten Fall auf Muslim*innen übertragen lassen, konnten nicht berücksichtigt werden. Das betrifft auch zum Teil sehr etablierte Items wie etwa

> „Muslimen sollte die Zuwanderung nach Deutschland untersagt werden."

Dieses Item bezieht sich auf Muslim*innen als migrierende Menschen und damit verbundene (Menschen-)Rechte. Eine äquivalente Aussage zum Islam als Religion ist in solchen Fällen nicht möglich. Insgesamt wurden so 18 verschiedene Items extrahiert, die sich sowohl auf den Islam als auch auf Muslim*innen anwenden lassen. *Tabelle 4.2* gibt eine Übersicht über die ursprünglichen Items aus der empirischen Praxis sowie die in dieser Arbeit verwendeten Items.

Tabelle 4.2 Übersicht und Quellen der verwendeten Items (eigene Darstellung)

Items im Fragebogen	Basierend auf… (Originalitems)
Ich fühle mich durch den Islam bedroht. Ich fühle mich durch Musliminnen und Muslime bedroht.	„Die hier lebenden Muslime bedrohen die deutsche Kultur.“ (Leibold et al. 2012) „Wenn Sie an die Religionen denken, die es auf der Welt gibt: Als wie bedrohlich bzw. wie bereichernd nehmen Sie die folgenden Religionen wahr? (Hafez & Schmidt 2015)
Der Islam passt zu Deutschland. Musliminnen und Muslime passen zu Deutschland.	„Die muslimische Kultur passt durchaus auch in unsere westliche Welt.“ (Heitmeyer et al. 2013b, 2013b, 2013e, 2013e, 2013g)[3] „Die muslimische Kultur passt durchaus in unsere westliche Welt.“ (Leibold & Kühnel 2003; Leibold et al. 2012) „Der Islam passt durchaus in unsere westliche Welt.“ (Leibold & Kühnel 2008) „Die muslimische Kultur passt gut nach Deutschland.“ (Frindte & Dietrich 2017; Zick et al. 2011b) „Der Islam passt in die deutsche Gesellschaft.“ (GESIS 2012; GESIS 2017) „Der Islam passt durchaus in die westliche Welt.“ (Pollack & Müller 2013) „Der Islam passt durchaus in unsere westliche Welt.“ (Pollack 2014) „Der Islam passt durchaus in die westliche Welt.“ (Hafez & Schmidt 2015) „Die muslimische Kultur passt in unsere westliche Welt.“ (Frindte & Dietrich 2017) „Muslime passen einfach nicht in unsere Gesellschaft.“ (Frindte & Dietrich 2017) „Der Islam passt zu Deutschland.“ (Bitterer et al. 2019) „Die muslimische Kultur passt gut zu Deutschland.“ (Bitterer et al. 2019)

(Fortsetzung)

[3] Findet sich in den Fragebögen der Jahre 2003, 2004, 2006, 2007 und 2011 der GMF-Studien.

Tabelle 4.2 (Fortsetzung)

Items im Fragebogen	Basierend auf… (Originalitems)
Durch den Islam fühle ich mich manchmal wie eine Fremde/ein Fremder im eigenen Land. Durch Musliminnen und Muslime fühle ich mich manchmal wie eine Fremde/ein Fremder im eigenen Land.	„Durch die vielen Muslime hier fühle ich mich manchmal wie ein Fremder im eigenen Land.“ (Decker et al. 2014; Decker et al. 2016; Decker et al. 2018; Decker et al. 2020; Frindte & Dietrich 2017; Heitmeyer 2003–2012, Leibold & Kühnel 2003, 2006, 2008; Klein et al. 2014; Zick et al. 2016a; Zick et al. 2019) → Teil der GMF-Kurzskala: Item wird von 2003 bis 2012 zur Erfassung von Islam(o)phobie/Islamfeindlichkeit verwendet. → auch in den Mitte-Studien 2014–2019 eines von zwei Items zur Erfassung von Islamfeindlichkeit / Muslim*innenfeindlich → auch in den Leipziger Mitte-Studien / Autoritarismus-Studie eines von zwei Items zur Erfassung von Islamfeindschaft / Muslimfeindschaft
Es sollte besser keinen Islam in Deutschland geben. Es sollte besser keine Musliminnen und Muslime in Deutschland geben.	„Es sollte besser gar keine Muslime in Deutschland geben.“ (Leibold & Kühnel 2006)
Der Islam hat eine bewundernswerte Kultur hervorgebracht. Musliminnen und Muslime haben eine bewundernswerte Kultur hervorgebracht.	„Der Islam hat eine bewundernswerte Kultur hervorgebracht.“ (Heitmeyer et al. 2013b, 2013c, 2013e, 2013f; Leibold & Kühnel 2003, 2008)[4] „Der Islam hat eine bewundernswerte Kultur hervorgebracht.“ (Frindte & Dietrich 2017) „Der Islam ist eine bewundernswerte Kultur.“ (Bitterer et al. 2019)
Der Islam gehört zu Deutschland. Musliminnen und Muslime gehören zu Deutschland.	„Der Islam gehört zu Deutschland.“ / „Die Muslime gehören zu Deutschland.“ (Heitmeyer et al. 2013g)[5] „Die hier lebenden MuslimInnen gehören zu Deutschland.“ (Diekmann 2017)

(Fortsetzung)

[4] Findet sich in den Fragebögen der Jahre 2003, 2004, 2006 und 2007 der GMF-Studien.

[5] Beide Items finden sich im Fragebogen des Jahres 2011 der GMF-Studien.

Tabelle 4.2 (Fortsetzung)

Items im Fragebogen	Basierend auf… (Originalitems)
Der Islam lehnt Homosexualität grundsätzlich ab. Musliminnen und Muslime lehnen Homosexualität grundsätzlich ab.	„Der Islam lehnt Homosexualität grundsätzlich ab." (Leibold & Kühnel 2008)
Der Islam erkennt grundsätzlich andere Religionen als gleichberechtigt an. Musliminnen und Muslime erkennen grundsätzlich andere Religionen als gleichberechtigt an.	„Der Islam erkennt grundsätzlich andere Religionen als gleichberechtigt an." (Leibold & Kühnel 2008)
Die islamistischen Terroristinnen und Terroristen finden starken Rückhalt im Islam. Die islamistischen Terroristinnen und Terroristen finden starken Rückhalt bei Musliminnen und Muslimen.	„Die islamischen Terroristen finden starken Rückhalt bei den Muslimen." (Leibold & Kühnel 2006) „Die islamistischen Terroristen werden von vielen Muslimen als Helden gefeiert." (Leibold & Kühnel 2006) „Islam supports terrorist acts." (Lee et al. 2009: 98) „I think Islamic religion and its aggressive sides predispose it towards proximity to terrorism." (Imhoff & Recker 2012) „The Islamist terrorists find strong support among Muslims." [„Die islamistischen Terroristen finden starke Unterstützung unter den Muslimen."] (Uenal 2016; Uenal et al. 2021) „Die islamistischen Terroristen finden starken Rückhalt bei den Muslimen." (Frindte & Dietrich 2017) „Die Mehrheit der Muslime rechtfertigt islamistischen Terrorismus." (Frindte & Dietrich 2017) „Moscheen unterstützen den islamistisch gerechtfertigten Terrorismus." (Bitterer et al. 2019) „Die Mehrheit der Muslim*innen findet den islamistischen Terrorismus gerechtfertigt." (Janzen et al. 2021) „Die Mehrheit der Muslime findet islamistischen Terrorismus gerechtfertigt." (Zick 2021: 188)

(Fortsetzung)

Tabelle 4.2 (Fortsetzung)

Items im Fragebogen	Basierend auf… (Originalitems)
Der Islam bedroht die Freiheiten und Rechte der Menschen. Musliminnen und Muslime bedrohen die Freiheiten und Rechte der Menschen.	„Die hier lebenden Muslime bedrohen unsere Freiheiten und Rechte.“ (Heitmeyer et al. 2013d, 2013 g; Leibold et al. 2012)[6] „I am worried that our rights and freedom are threatened by the presence of Muslims.“ (Uenal 2016) „Der Islam schränkt die Freiheit seiner Gläubigen ein.“ (Bitterer et al. 2019) „Muslim*innen bedrohen unsere Freiheiten und Rechte.“ (Janzen et al. 2021)
Vom Islam kann man viel lernen. Von Musliminnen und Muslimen kann man viel lernen.	„In Moscheen kann man viel lernen.“ (Bitterer et al. 2019) „Von den Muslim/innen können wir viel lernen.“ (Bitterer et al. 2019)
Der Islam ist rückständig und verweigert sich den neuen Realitäten. Musliminnen und Muslime sind rückständig und verweigern sich den neuen Realitäten.	„Der Islam ist eine rückständige Religion.“ (Heitmeyer et al. 2013b)[7] „Die islamische Welt ist rückständig und verweigert sich den neuen Realitäten.“ (Decker et al. 2012) „Islam is an archaic religion, unable to adjust to the present.“ (Imhoff & Recker 2012) „The Islamic world is backward and unresponsive to new realities.“ (Imhoff & Recker 2012) „Der Islam ist eine rückständige Religion, unfähig sich an die Gegenwart anzupassen.“ (Diekmann 2017) „Der Islam ist rückständig.“ (Frindte & Dietrich 2017) „The Islamic religion is by default not compatible with modernity.“ [„Die islamische Religion ist von seiner Natur aus nicht vereinbar mit der Moderne.“] (Uenal et al. 2021) „Der Islam ist eine rückständige Religion.“ (Janzen et al. 2021)
Der Islam will seine Macht vergrößern. Musliminnen und Muslime wollen ihre Macht vergrößern.	„Die vielen Moscheen in Deutschland zeigen, dass der Islam auch hier seine Macht vergrößern will.“ (Heitmeyer 2013a, 2013b, 2013d, 2013g)[8] „Muslims want to take over the world.“ (Lee et al. 2009: 98)

(Fortsetzung)

[6] Findet sich in den Fragebögen der Jahre 2005 und 2011 der GMF-Studien.

[7] Findet sich im Fragebogen des Jahres 2003 der GMF-Studien.

[8] Findet sich in den Fragebögen der Jahre 2002, 2003, 2005 und 2011 der GMF-Studien.

Tabelle 4.2 (Fortsetzung)

Items im Fragebogen	Basierend auf… (Originalitems)
Der Islam ist mir fremd. Musliminnen und Muslime sind mir fremd.	„Muslim*innen sind nicht fremd in Deutschland.“ (Janzen et al. 2021)
Der Islam ist frauenfeindlich. Musliminnen und Muslime sind frauenfeindlich.	„Islam is a sexist religion.“ [„Die islamische Religion ist frauenfeindlich.“] (Uenal 2016; Uenal et al. 2021) „Der Islam ist in allen seinen Ausprägungen frauenfeindlich.“ (Diekmann 2017) „Der Islam ist frauenfeindlich.“ (Bitterer et al. 2019)
Dem Islam begegne ich mit Misstrauen. Musliminnen und Muslimen begegne ich mit Misstrauen.	„Bei Personen muslimischen Glaubens bin ich misstrauischer.“ (Heitmeyer et al. 2013b, 2013c, 2013 g; Leibold & Kühnel 2003)[9] „Today it is not uncommon to be suspicious of Muslims.“ (Imhoff & Recker 2012) „Muslims are not trustworthy.“ [„Muslime sind nicht wirklich vertrauenswürdig.“] (Uenal 2016; Uenal et al. 2021) „Bei Personen islamischen Glaubens bin ich misstrauisch.“ (Frindte & Dietrich 2017) „Personen muslimischen Glaubens begegne ich mit Misstrauen.“ (Bitterer et al. 2019)
Ich stehe dem Islam genauso offen gegenüber wie anderen Religionen. Ich stehe Musliminnen und Muslimen genauso offen gegenüber wie Angehörigen anderer Religionen.	„Ich stehe Muslimen genau so offen gegenüber wie Angehörigen anderer Religionen.“ (Heitmeyer et al. 2013b)[10] „Ich stehe Muslim/innen genau so offen gegenüber wie Angehörigen anderer Religionen.“ (Bitterer et al. 2019)
Wir sollten dem Islam mehr Anerkennung entgegenbringen. Wir sollten Musliminnen und Muslimen mehr Anerkennung entgegenbringen.	„Wir sollten Muslimen mehr Anerkennung entgegenbringen.“ (Foroutan et al. 2014)

Zur Einschätzung der Aussagen standen den Befragten eine fünfstufige Skala (stimme voll und ganz zu / stimme eher zu / stimme teilweise zu / stimme eher nicht zu / stimme überhaupt nicht zu) und die Antwortmöglichkeit „weiß nicht“ zur Verfügung. Die Antwortoption „weiß nicht“ wurde als Missing Value

[9] Findet sich in den Fragebögen der Jahre 2003, 2004 und 2011 der GMF-Studien.

[10] Findet sich im Fragebogen des Jahres 2003 der GMF-Studien.

codiert. Aus den jeweils 18 Items wurden die additiven Indizes Islamfeindlichkeit und Muslim*innenfeindlichkeit gebildet, wobei positiv formulierte Items umcodiert wurden, sodass hohe Werte nun für ein hohes Maß an Vorurteilen stehen. Beide Indizes weisen eine sehr hohe interne Konsistenz auf (Islamfeindlichkeit: $\alpha = 0{,}9422$ / Muslim*innenfeindlichkeit: $\alpha = 0{,}9416$). Die neu gebildeten Variablen enthalten viele Missings (140 im Fall Islamfeindlichkeit, 119 im Fall von Muslim*innenfeindlichkeit), was jedoch aufgrund der Vielzahl der Items und der mitunter als heikel zu bewertenden Inhalte wenig verwunderlich ist. Die neu generierten Variablen sind insbesondere für die Regressionsanalysen (vgl. Abschn. 5.2; Abschn. 7.3.2) relevant und finden sich überdies im Zusammenhang mit der Untersuchung der Niveauunterschiede, die jedoch primär auf Ebene der einzelnen Items und nicht auf Ebene der additiven Indizes stattfindet (vgl. Kap. 6). Ausgewählte Items aus *Tabelle 4.2* bilden zudem die Basis für die Hauptkomponentenanalyse (*Principal Component Analysis*, PCA) und die konfirmatorische Faktorenanalyse (*Confirmatory Factor Analysis*, CFA) (vgl. Abschn. 5.1).

Nicht alle Items sind inhaltlich unproblematisch (ausführlicher hierzu vgl. Abschn. 3.3.3). Einige reproduzieren in besonderem Maße Vorurteile – ein bekanntes Problem bei der Erfassung von Vorurteilen im Rahmen standardisierter Befragungen. Auch in der vorliegenden Befragung werden die Teilnehmer*innen beispielsweise mit Narrativen eines homophoben oder frauenfeindlichen Islams konfrontiert. Diesem Dilemma lässt sich nur schwer begegnen, denn die standardisierte Messung von Vorurteilen erfordert die Hereingabe formulierter Statements, deren Zustimmung oder Ablehnung Aussagen über bestehende Vorurteile ermöglichen. Um zu verstehen, wie weit Vorurteile verbreitet sind und sie basierend darauf bearbeiten zu können, müssen diese also zunächst ins Feld gegeben werden. Ein Weg, um möglichst wenig Schaden durch diese Reproduktion von Vorurteilen anzurichten, liegt in der Verwendung positiv formulierter Items. Es wurde daher versucht, möglichst viele Items mit positiven Narrativen in die Studie zu inkludieren. Darüber hinaus wurde zumindest stellenweise versucht, auf ‚Wir vs. die'-Konstruktionen zu verzichten. So wurde beispielsweise die Variante des Items „Der Islam passt [Musliminnen und Muslime passen] zu Deutschland." aufgrund des Bezugs zu Deutschland präferiert. In der Literatur hingegen findet sich neben dieser Variante häufig die Variante „[…] in *unsere* westliche Welt". Gleiches gilt etwa für „die Freiheiten und Rechte der Menschen" statt „*unsere* Freiheiten und Rechte". Prozessen des Othering sollte so im Rahmen der Möglichkeiten entgegengewirkt werden.

*Verhaltensintentionen gegenüber Muslim*innen*

Neben Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit spielen Verhaltensintentionen gegenüber Muslim*innen als abhängige Variable (vgl. Abschn. 5.2.2) eine zentrale Rolle. Verhaltensintentionen gegenüber Muslim*innen wurden über fünf Items erfasst:

1) Ich hätte Probleme damit, in eine Gegend zu ziehen, in der viele Musliminnen und Muslime wohnen.[11]
2) Ich würde solche Parteien wählen, die gegen Musliminnen und Muslime sind.[12]
3) Ich könnte mir vorstellen, eine Muslimin oder einen Muslim in meinen Freundeskreis aufzunehmen.[13]
4) Ich könnte mir vorstellen, einen muslimischen Bürgermeister oder eine muslimische Bürgermeisterin in meiner Stadt zu wählen.[14]
5) Ich würde mein Kind auch in einer Schule anmelden, in der eine muslimische Frau mit Kopftuch unterrichtet.[15]

Auch hier wurden die Items wo nötig so umcodiert, dass hohe Werte ein hohes Maß an Vorurteilen abbilden. Aus den fünf Items wurde ein additiver Index gebildet. Die Berechnung von Cronbachs Alpha zeigt eine hohe interne Konsistenz ($\alpha = 0{,}7958$). Auch hier wurden die zuvor beschriebene fünfstufige Skala sowie die Option „weiß nicht“ eingesetzt. Die Variable Verhaltensintentionen gegenüber Muslim*innen enthält 18 Missing Values, die aus den „weiß nicht“-Antworten resultieren und von denen die Hälfte auf das zweite Item zurückzuführen ist.

[11] Basiert auf: „Ich hätte Probleme damit, in eine Gegend zu ziehen, in der viele Moslems wohnen“ (Leibold & Kühnel 2003, 2006) bzw. „Ich hätte Probleme, in eine Gegend zu ziehen, in der viele Moslems leben.“ (Leibold & Kühnel 2006).

[12] Basiert auf: „Ich werde nur solche Parteien wählen, die gegen den weiteren Zuzug von Moslems sind.“ (ebd.).

[13] Basiert auf: „Ich könnte mir vorstellen, eine(n) MuslimIn in meinem Freundeskreis aufzunehmen.“ (Diekmann 2017) sowie: „Would have as regular friends“ (Item aus der Skala zur Messung sozialer Distanz; Bogardus 1933).

[14] Basiert auf: „Ich hätte nichts gegen einen muslimischen Bürgermeister in meiner Gemeinde.“ (GESIS 2012, 2017).

[15] Basiert auf: „Ich würde mein Kind auch in einer Schule anmelden, in der eine moslemische Frau mit Kopftuch unterrichtet.“ (Leibold & Kühnel 2006).

Allgemeine Religionskritik
Die kritische Haltung gegenüber Religion(en) im Allgemeinen stellt in dieser Arbeit einen wichtigen Prädiktor für Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit dar (vgl. Abschn. 5.2.1) und wurde im Fragebogen über drei Items erfasst:

1) Ich stehe Religion im Allgemeinen kritisch gegenüber.[16]
2) Ich bin überzeugt davon, dass Religion eher schädlich ist.[17]
3) Die Welt wäre friedlicher, wenn es keine Religion gäbe.[18]

Erneut wurden die Items umcodiert, sodass hohe Werte nun für eine ausgeprägte religionskritische Haltung stehen. Die drei Items wurden zu einem additiven Index zusammengefasst (hohe interne Konsistenz; $\alpha = 0{,}8550$) und werden im weiteren Verlauf als *Allgemeine Religionskritik* bezeichnet. Die Antwortoptionen sind identisch mit der zuvor beschriebenen Skala im Zusammenhang mit Verhaltensintentionen gegenüber Muslim*innen bzw. Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit. Die neu generierte Variable Allgemeine Religionskritik enthält 20 Missing Values, wobei die Hälfte der Missings auf das dritte Item zurückgeht.

Kontakt
Ein weiterer wichtiger Prädiktor für Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit ist der Kontakt zu Muslim*innen (vgl. Abschn. 5.2.1). Im Fragebogen wurde die Kontaktfrequenz in vier spezifischen Kontexten (privat / öffentlicher Raum / beruflich: Kolleg*innen / beruflich: Klient*innen, Schüler*innen, Patient*innen etc.) erfasst. Erfragt wurde, wie oft die Respondent*innen in den beschriebenen Settings Kontakt zu Muslim*innen haben.[19] Die Antwortmöglichkeiten waren

[16] Basiert auf: „Ich stehe Religion im Allgemeinen kritisch gegenüber.“ (Diekmann 2017).

[17] Basiert auf: „Ich bin davon überzeugt, dass Religionen eher schädlich sind.“ (Pollack & Müller 2013) und „Ich bin überzeugt davon, dass Religion eher schädlich ist.“ (Diekmann 2017).

[18] Basiert auf: „Die Welt wäre friedlicher, wenn es keine Religion geben würde.“ (GESIS 2012) und „Die Welt wäre friedlicher, wenn es keine Religion gäbe.“ (Diekmann 2017).

[19] „Wie oft haben Sie privat Kontakt zu Musliminnen und Muslimen, also beispielsweise innerhalb der Familie, des Freundeskreises oder im Rahmen von Freizeitaktivitäten und Hobbies? Mit Kontakt ist mindestens ein oberflächliches Gespräch gemeint.“ / „Wie oft haben Sie Kontakt zu Musliminnen und Muslimen im öffentlichen Raum, also beispielsweise beim Einkaufen, im Restaurant oder im Friseursalon? Mit Kontakt ist mindestens ein oberflächliches Gespräch gemeint.“ / „Wie oft haben Sie beruflich Kontakt zu Musliminnen und Muslimen? Mit Kontakt ist mindestens ein oberflächliches Gespräch gemeint.“ – a) „Kolleginnen und Kollegen“ und b) „Kundinnen und Kunden / Schülerinnen und Schülern / Studentinnen und

in diesem Fall nie / wenige Male im Jahr / einmal bis dreimal im Monat / einmal wöchentlich / mehrmals wöchentlich / täglich / weiß nicht. Für die Analysen wurde eine dichotome Variable generiert. Die Variable unterscheidet, ob die Befragten – unabhängig von spezifischen Kontexten – regelmäßig Kontakt zu Muslim*innen haben oder nicht. Unter regelmäßigem Kontakt wird dabei mindestens ein Kontakt pro Monat verstanden.

Es sei angemerkt, dass die betrachteten Gruppen von unterschiedlicher Größe sind. Nur 66 Befragte berichten, (fast) keine Kontakte zu Muslim*innen zu haben; 427 Befragte hingegen haben in mindestens einem Bereich regelmäßig Kontakt zu Muslim*innen. Für die separaten Bereiche sieht dieses Bild ein wenig anders aus. So gibt etwa die Hälfte der Befragten an, im privaten Umfeld regelmäßig Kontakt zu Muslim*innen zu haben. Das bedeutet, etwa die Hälfte der Befragten hat weniger als einmal im Monat privat Kontakt zu Muslim*innen. Über alle Bereiche hinweg jedoch lässt sich bereits an dieser Stelle als erster wichtiger Befund festhalten, dass die meisten Teilnehmer*innen dieser Studie durchaus über Kontakte zu Muslim*innen verfügen und diejenigen, die (fast) keine Kontakte haben, deutlich in der Unterzahl sind. Auch wenn die Qualität des Kontakts, die hier nicht detaillierter erfasst wurde, durchaus zwischen den einzelnen Bereichen variieren kann, werden die gelisteten Lebens- und damit potentiellen Kontaktbereiche an dieser Stelle zusammengefasst, um diejenigen Befragten zu ermitteln, die insgesamt betrachtet über keine bzw. nur seltene Kontakte zu Muslim*innen verfügen und damit keine (oder nur äußerst unregelmäßige) – wie auch immer gearteten – Berührungspunkte mit Muslim*innen aufweisen. Durch die detaillierte Erfassung im Fragebogen konnte sichergestellt werden, dass bestimmte Lebensbereiche und Personengruppen, etwa im beruflichen Kontext außerhalb des Kollegiums, während der Befragung von den Teilnehmer*innen nicht übersehen wurden. So konnte vergleichsweise zuverlässig eine Gruppe von Personen identifiziert werden, die keinen Kontakt zu Muslim*innen hat.

Kontrollvariablen: Geschlecht, Alter, Bildung, Religiosität

Im Zusammenhang mit den Analysen in Abschn. 5.2 finden in der vorliegenden Studie weiterhin einige Kontrollvariablen Berücksichtigung, die an dieser Stelle kurz erläutert werden. Allport (1954) identifiziert neben Spezifika von Kontaktsituationen auch einige Merkmale von Individuen als Einflussfaktoren für Vorurteile (vgl. Abschn. 2.3.1). Auch aktuelle repräsentative Daten belegen

---

Studenten / Mandantinnen und Mandanten / Klientinnen und Klienten / Patientinnen und Patienten / Bewohnerinnen und Bewohnern / Kindern und Jugendlichen / Lieferantinnen und Lieferanten / Bürgerinnen und Bürgern, Dienstleisterinnen und Dienstleister etc.“

signifikante Unterschiede in Hinblick auf die Prävalenz muslim*innenfeindlicher Einstellungen u. a. zwischen verschiedenen Alters- und Bildungsgruppen sowie für den Erhebungszeitraum 2018/19 zwischen Männern und Frauen (vgl. Zick et al. 2019; Zick & Küpper 2021). Aus diesem Grund werden die soziodemographischen Merkmale Geschlecht, Alter und Bildung in die Regressionsmodelle in Abschn. 5.2 integriert. Zusätzlich wird für das Ausmaß der Religiosität der Befragten kontrolliert, da Forschung in diesem Bereich immer wieder Korrelationen zwischen Religiosität und Islam-/Muslim*innenfeindlichkeit zeigen konnte, wenngleich auch Studien bezüglich eines negativen oder positiven Zusammenhangs zu unterschiedlichen Ergebnissen kommen (vgl. u. a. Diekmann 2017, 2020b; Pickel 2019). Der Zusammenhang zwischen Religiosität bzw. Religionszugehörigkeit und Islam-/Muslim*innenfeindlichkeit ist insbesondere in Deutschland interessant. Während etwa die Studie von Diekmann (2017, 2020b) für eine westdeutsche Großstadt einen Anstieg von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit bei gesteigerter selbstberichteter Religiosität belegt, könnte das abweichende Ergebnis anderer Studien wie jener von Pickel (2019) möglicherweise in der Betrachtung Gesamtdeutschlands begründet liegen. In Ostdeutschland leben besonders viele konfessionslose Menschen, gleichzeitig ist Muslim*innenfeindlichkeit in Ostdeutschland stärker ausgeprägt als in Westdeutschland (vgl. Zick et al. 2019: 86; Zick 2021: 195). Diese Besonderheit kann eine Erklärung für die ambivalenten Ergebnisse liefern (vgl. Pickel 2019).[20] Auch zeigen Studien, dass Religiosität unterschiedlich ausgeprägt sein kann und beispielsweise eher dogmatische Christ*innen offener für Vorurteile gegenüber Muslim*innen sind, während Christ*innen mit einer eher sozialen Religiosität geringere Vorurteile gegenüber Muslim*innen aufweisen (vgl. Pickel et al. 2020). Ähnliche Ambivalenzen finden sich auch für rechtsextreme Einstellungen: Eine dogmatisch-fundamentalistische Religionsauslegung und Esoterikglaube verstärken rechtsextreme Einstellungen; eine soziale Religiosität, verstanden als Kombination aus religiösem und sozialem Engagement, verringert extrem rechte Haltungen (vgl. Schneider et al. 2021).

Das Geschlecht wurde über eine geschlossene Frage („Welchem Geschlecht ordnen Sie sich zu?“) mit drei Antwortmöglichkeiten (männlich, weiblich, anderes) erfasst. Aufgrund der minimalen Inanspruchnahme der Kategorie „anderes“ wurde diese nicht zuletzt aus Gründen der Anonymitätswahrung von den weiteren Analysen exkludiert. Sechs Personen machten keine Angaben zum Geschlecht

---

[20] In jedem Fall gilt es vor diesem Hintergrund, die Spezifika der Stichprobe bei etwaigen Interpretationen zu berücksichtigen – in diesem Fall umfasst sie fast ausschließlich Menschen aus Westdeutschland, primär aus Nordrhein-Westfalen und Niedersachsen.

und wurden daher aus denselben Gründen in den Analysen nicht berücksichtigt. Die Variable Geschlecht wurde anschließend dummy-codiert (männlich = 0, weiblich = 1).

Das Alter wurde über die Frage „In welchem Jahr sind Sie geboren?“ erfasst. Durch die simple Rechnung ‚2019 minus Geburtsjahr‘ wurde das Alter der Befragten in Lebensjahre umcodiert und als metrische Variable in das Modell aufgenommen.

Das Bildungsniveau der Befragten bezieht sich auf den (bisher) höchsten Schulabschluss. In Anlehnung an gängige Operationalisierungen wird zwischen niedrigem, mittlerem und hohem Bildungsniveau unterschieden (vgl. u. a. Zick et al. 2019: 92). Ein niedriges Bildungsniveau beinhaltet die Antwortoptionen „noch keinen Schulabschluss/in Ausbildung“ sowie „Volks-/Hauptschulabschluss bzw. Polytechnische Oberschule mit Abschluss 8. oder 9. Klasse“. Ein mittleres Bildungsniveau meint „Mittlere Reife, Realschulabschluss bzw. Polytechnische Oberschule mit Abschluss 10. Klasse“. Ein hohes Bildungsniveau bedeutet „Fachhochschulreife“ oder „Abitur“.

Die vierte Kontrollvariable in den Regressionsmodellen ist schließlich die selbstberichtete Religiosität der Befragten („Für wie religiös halten Sie sich selbst?“), welche über eine siebenstufige verbalisierte Skala (sehr religiös, religiös, eher religiös, teils/teils, eher nicht religiös, kaum religiös, gar nicht religiös) erfasst wurde. Aufgrund der kontraintuitiven Codierung im Fragebogen (1 = sehr religiös bis 7 = gar nicht religiös) wurde die Variable ex post umcodiert, sodass geringe Werte nun für eine gering ausgeprägte selbstberichtete Religiosität stehen. Die selbstberichtete Religiosität wird zusätzlich quadriert in das Modell aufgenommen, da aufgrund der ambivalenten Befunde zum Einfluss von Religiosität auf Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit und abweichenden Auslegungen von Religiosität kein linearer Zusammenhang zwischen Religiosität und feindlichen Einstellungen angenommen wird (vgl. u. a. Pickel et al. 2020).

4.2 Datenerhebung

Die Datenerhebung erfolgte online mithilfe der Software LimeSurvey, die über die Fakultät für Soziologie der Universität Bielefeld zur Verfügung gestellt wurde. Wie im vorangegangenen Kapitel bereits erläutert, war eine Zufallsauswahl nicht möglich. Aufgrund des besonderen Charakters der Fragestellung sowie der Konzeptionierung dieser Forschung als experimentelles Design können dennoch wichtige Erkenntnisse aus der vorliegenden Stichprobe abgeleitet werden. Um möglichst viele potentielle Teilnehmer*innen zu erreichen, wurden – wie

bei (experimentellen) Studien in der Sozialpsychologie üblich – verschiedene Distributionswege genutzt. Dazu zählen beispielsweise soziale Medien wie Facebook, welche über Gruppenfunktionen ressourcenschonend die Aufmerksamkeit einer großen Anzahl von Personen erregen. In diesem Fall wurde der Link zur Befragung etwa in der mehrere tausend Mitglieder zählenden Facebook-Gruppe der Universität Bielefeld geteilt. Zudem wurden weitere zugängliche Verteiler im Universitätskontext genutzt. Konkret umfasst dies Teilnehmer*innenlisten von Seminaren an den Universitäten Bielefeld und Osnabrück. Um der Überrepräsentanz von Universitätsangehörigen (insbesondere Studierenden) zumindest ein Stück weit entgegenzuwirken, wurden darüber hinaus im Rahmen der Zugangsmöglichkeiten auch außeruniversitäre Kanäle zur Teilnehmer*innenakquise genutzt. Hier konnten vor allem verschiedene Einrichtungen in unterschiedlichen Bereichen der Sozialen Arbeit in Nordrhein-Westfalen erreicht werden (beispielsweise Verteiler der Evangelischen Jugendhilfe Münsterland). Um zu verhindern, dass einzelne Personen mehrfach an der Befragung teilnehmen, wurde die mehrmalige Teilnahme von demselben Endgerät technisch ausgeschlossen.

Im Untersuchungszeitraum vom 18. Januar 2019 bis zum 28. März 2019 bearbeiteten insgesamt 776 Personen den Fragebogen „Islam und Muslim/innen in Deutschland“, von denen 539 Teilnehmer*innen den Onlinesurvey vollständig ausfüllten. In 237 Fällen kam es zu einem Abbruch, zumeist bereits zu Beginn des Fragebogens. Die durchschnittliche Bearbeitungsdauer des Fragebogens lag bei 15 Minuten und 50 Sekunden. Der Zeitraum, der für die Beantwortung der Befragung beansprucht wurde, variierte beträchtlich. Das ist nicht verwunderlich, wenn berücksichtigt wird, dass ein Drittel der Teilnehmer*innen einen nicht unerheblichen Teil der Fragen doppelt beantworten musste (Variante C). Es mussten keine Fälle aufgrund einer unrealistisch kurzen Bearbeitungszeit ausgeschlossen werden, sodass nach Abschluss der Datenerhebung ein Sample von $n = 539$ vorliegt.

4.3 Soziodemographische Deskription der Stichprobe

Da für diese Studie keine Zufallsauswahl erfolgte, ist die soziodemographische Beschreibung der Stichprobe besonders relevant. Die Deskription der Stichprobe

sowie der Blick auf die Verteilung bestimmter Merkmale in der Gesamtbevölkerung ermöglichen es, Verzerrungen zu identifizieren und darauf basierend den Gültigkeitsbereich für die Ergebnisse dieser Arbeit abzustecken.[21]

42 der 539 Befragten sind Personen mit muslimischer Religionszugehörigkeit. Da der thematische Fokus auf Islam-/Muslim*innenfeindlichkeit liegt und die salienteste Kategorie in diesem Fragebogen die Religionszugehörigkeit darstellt, bilden Muslim*innen entlang dieser Kategorisierung im Sample im Sinne der Theorie der Sozialen Identität und aus der Perspektive der nicht-muslimischen Mehrheit die Outgroup. Für nicht-muslimische Befragte beziehen sich die Items im Fragebogen auf die Outgroup. Im Gegensatz dazu beziehen sich die gelisteten Items aus Sicht der Muslim*innen auf die Ingroup. Das impliziert, dass Muslim*innen als Betroffene höchstwahrscheinlich anders auf die mitunter sehr drastisch formulierten Items reagieren als nicht-betroffene Nicht-Muslim*innen: „Die muslimischen Befragten beantworten die Frage im Kontext der erlebten harschen Rhetorik gegenüber Muslim_innen […] und gegebenenfalls konkret erfahrener Ausgrenzung." (Schepelern Johansen & Spielhaus 2018: 143). Um mögliche daraus resultierende Verzerrungen zu vermeiden, werden die 42 Muslim*innen in dieser Stichprobe von den Analysen exkludiert.[22] Das finale Sample besteht aus 497 nicht-muslimischen Personen.

Insgesamt ergibt sich in Hinblick auf die Religionszugehörigkeit ein vergleichsweise heterogenes Bild (vgl. *Tabelle 4.3*). Die größte Gruppe bilden die Katholik*innen (42,30 Prozent), gefolgt von den Protestant*innen (29,13 Prozent). Etwa 16 Prozent der Befragten geben an, keiner Religionsgemeinschaft anzugehören. Knapp 8 Prozent entfallen auf islamische Glaubensrichtungen (insbesondere Sunnit*innen), die jedoch nicht Teil der Stichprobe der weiteren Analysen sind und daher bei der folgenden Beschreibung der Stichprobe unberücksichtigt bleiben. Die verbleibende Stichprobe weist im Vergleich zur Gesamtbevölkerung einige Verzerrungen auf (vgl. hierzu auch Abschn. 1.1). In Deutschland bilden die Konfessionslosen mit knapp 39 Prozent die größte Gruppe (vgl. Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland 2020), im vorliegenden Sample identifizieren sich nur knapp 16 Prozent der Befragten als konfessionslos. Evangelische (29 Prozent vs. 25 Prozent) und in besonderem Maße katholische Personen (42 Prozent vs. 27 Prozent) sind im vorliegenden Sample hingegen deutlich überrepräsentiert (vgl. Deutsche Bischofskonferenz

[21] Jegliche Bereinigungen der Daten und erste deskriptive Annäherungen über Häufigkeitstabellen in diesem Kapitel erfolgten mithilfe des Statistikprogramms Stata14.

[22] Separate Analysen für Muslim*innen sind aus den genannten Gründen sowie aufgrund der geringen Fallzahl wenig sinnvoll.

Tabelle 4.3 Verteilung nach Religionszugehörigkeit in der Stichprobe (eigene Darstellung)

Religionszugehörigkeit	Absolute Häufigkeiten	Prozentuale Häufigkeiten
römisch-katholisch	228	42,30 %
evangelisch	157	29,13 %
christlich-orthodox	3	0,56 %
andere christliche	8	1,48 %
sunnitisch	33	6,12 %
schiitisch	2	0,37 %
alevitisch	7	1,30 %
andere muslimische	0	0,00 %
jüdisch	3	0,56 %
buddhistisch	0	0,00 %
hinduistisch	0	0,00 %
keine Religionszugehörigkeit / konfessionslos	86	15,96 %
andere	3	0,56 %
keine Antwort	9	1,67 %
Total	539	100 %

2020; Evangelische Kirche in Deutschland 2020). Die Unterrepräsentanz von Konfessionslosen kann möglicherweise durch die fast vollständige Absenz von Teilnehmer*innen aus Ostdeutschland erklärt werden.

Tabelle 4.4 Verteilung nach Geschlecht in der Stichprobe (eigene Darstellung)

Geschlecht	Absolute Häufigkeiten	Prozentuale Häufigkeiten
weiblich	319	64,19 %
männlich	168	33,80 %
anderes	4	0,80 %
keine Antwort	6	1,21 %
Total	497	100 %

Tabelle 4.4 lässt sich entnehmen, dass knapp zwei Drittel der Befragten angeben, weiblich zu sein (64,56 Prozent). Ein Drittel der Befragten ist männlich

(33,21 Prozent). Die verbleibenden zwei Prozent entfallen auf die Antwortkategorie „anderes“ und auf diejenigen, die kein Geschlecht genannt haben (keine Antwort). Insgesamt haben fast doppelt so viele Frauen wie Männer an der Befragung teilgenommen, wodurch Frauen im vorliegenden Sample deutlich überrepräsentiert sind.

In Bezug auf die Altersstruktur fällt die vorliegende Stichprobe heterogener aus als zunächst erwartet (vgl. *Tabelle 4.5*): Im Mittel sind die Befragten 34 Jahre alt. Die jüngste Person in der Stichprobe ist 17 Jahre alt, die älteste 71. Die Altersgruppe der 25–34-Jährigen ist am stärksten vertreten. Das ist wenig verwunderlich, da die Befragung insbesondere im universitären Kontext und in Sozialen Medien beworben wurde. Gut die Hälfte der Befragten lässt sich der Altersgruppe zwischen 25 und 34 Jahren zuordnen. Aber auch die 17–24-Jährigen sind mit einem Anteil von 18,74 Prozent durchaus stark vertreten. Über zehn Prozent der Respondent*innen gehören der Gruppe der 35–45-Jährigen an; etwas mehr als 18 Prozent geben an, 45 Jahre oder älter zu sein. Verglichen mit der Altersstruktur der Gesamtbevölkerung ist die Stichprobe deutlich jünger. Insbesondere Personen über 65 Jahren sind stark unterrepräsentiert, was im Rahmen eines Onlinesurveys und mit Blick auf die Rekrutierungsstrategie wenig verwunderlich ist.

Tabelle 4.5 Verteilung nach Alter in der Stichprobe (eigene Darstellung)

Altersgruppen	Absolute Häufigkeiten	Prozentuale Häufigkeiten
17–24 Jahre	85	17,10 %
25–34 Jahre	253	50,91 %
35–44 Jahre	52	10,46 %
45–54 Jahre	48	9,66 %
55–64 Jahre	42	8,45 %
65–71 Jahre	8	1,61 %
keine Antwort	9	1,81 %
Total	497	100 %

Die Befragten sind zudem überdurchschnittlich hoch gebildet (vgl. *Tabelle 4.6*). Knapp 70 Prozent geben als höchsten Schulabschluss das Abitur an, weitere 19 Prozent haben die Fachhochschulreife erreicht.

Zum Vergleich: In Deutschland gaben im Jahr 2017 knapp 32 Prozent die (Fach-)Hochschulreife als höchsten Schulabschluss an (vgl. Statistisches Bundesamt 2019). Etwa ein Drittel der in Deutschland lebenden Menschen gab 2017

Tabelle 4.6 Verteilung nach höchstem Schulabschluss in der Stichprobe (eigene Darstellung)

Höchster Schulabschluss	Absolute Häufigkeiten	Prozentuale Häufigkeiten
noch keinen Schulabschluss / in Ausbildung	3	0,60 %
Schule beendet ohne Abschluss	0	0,00 %
Hauptschule / 8. bzw. 9. Klasse	4	0,80 %
Mittlere Reife / 10. Klasse	49	9,86 %
Fachhochschulreife	95	19,11 %
Abitur	343	69,01 %
keine Antwort	3	0,60 %
Total	497	100 %

an, über einen Hauptschulabschluss zu verfügen, für knapp ein Viertel stellt die Mittlere Reife den höchsten Schulabschluss dar (vgl. ebd.). Beide Gruppen sind – ebenso wie die Gruppe der Personen ohne Schulabschluss – in der betrachteten Stichprobe unterrepräsentiert.

Durch die starke Rekrutierung von Teilnehmer*innen im universitären Kontext verfügen darüber hinaus überdurchschnittliche 58 Prozent der Befragten über einen Hochschulabschluss (vgl. *Tabelle 4.7*). Im Vergleich dazu konnten in Deutschland im Jahr 2017 nur knapp 18 Prozent der Bevölkerung einen Hochschulabschluss vorweisen (vgl. ebd.). Insgesamt sind Personen mit niedrigem Bildungsniveau in dieser Stichprobe unterrepräsentiert, was bei der Interpretation der Daten unbedingt zu berücksichtigen ist.

Tabelle 4.7 Verteilung nach Hochschul-/Ausbildungsabschluss in der Stichprobe (eigene Darstellung)

Hochschul-/Ausbildungsabschluss	Absolute Häufigkeiten	Prozentuale Häufigkeiten
noch in Ausbildung	73	14,69 %
keinen beruflichen Abschluss	3	0,60 %
beruflich-betriebliche Berufsausbildung	61	12,27 %
beruflich-schulische Ausbildung	21	4,23 %
Ausbildung an einer Fachschule der DDR	1	0,20 %

(Fortsetzung)

Tabelle 4.7 (Fortsetzung)

Hochschul-/Ausbildungsabschluss	Absolute Häufigkeiten	Prozentuale Häufigkeiten
Ausbildung an einer Fach-, Meister-, Technikerschule, Berufs- oder Fachakademie	33	6,64 %
Bachelor	91	18,31 %
Master / Diplom an einer Fachhochschule	33	6,64 %
Master / Diplom / Staatsexamen / Magister an einer Universität	143	28,77 %
Promotion	19	3,82 %
anderer Abschluss	5	1,01 %
keine Antwort	14	2,82 %
Total	497	100 %

Geographisch betrachtet liegt das Ballungszentrum der Stichprobe eindeutig in Nordrhein-Westfalen. 65,68 Prozent der Teilnehmer*innen geben an, derzeit in Nordrhein-Westfalen zu leben (vgl. *Tabelle 4.8*). Insgesamt lebt die überwältigende Mehrheit der Respondent*innen in den alten Bundesländern; nur etwa 2,2 Prozent der Befragten lebten zum Zeitpunkt der Teilnahme in den neuen Bundesländern, sodass Ost-West-Vergleiche im Rahmen dieser Studie nicht möglich sind.

Tabelle 4.8 Verteilung nach Bundesland in der Stichprobe (eigene Darstellung)

Bundesland	Absolute Häufigkeiten	Prozentuale Häufigkeiten
Baden-Württemberg	9	1,81 %
Bayern	20	4,02 %
Berlin	11	2,21 %
Brandenburg	1	0,20 %
Bremen	3	0,60 %
Hamburg	13	2,62 %
Hessen	10	2,01 %
Mecklenburg-Vorpommern	3	0,60 %

(Fortsetzung)

Tabelle 4.8 (Fortsetzung)

Bundesland	Absolute Häufigkeiten	Prozentuale Häufigkeiten
Niedersachsen	75	15,09 %
Nordrhein-Westfalen	330	66,40 %
Rheinland-Pfalz	2	0,40 %
Saarland	1	0,20 %
Sachsen	4	0,80 %
Sachsen-Anhalt	3	0,60 %
Schleswig-Holstein	2	0,40 %
Thüringen	0	0,00 %
anderes Land als Deutschland	7	1,41 %
keine Antwort	3	0,60 %
Total	497	100 %

Der Großteil der Befragten ist darüber hinaus in Deutschland geboren (vgl. *Tabelle 4.9*). Lediglich 4 Prozent geben an, außerhalb Deutschlands geboren zu sein. Von diesen 20 Personen stammen vier Personen aus Russland und jeweils drei aus Brasilien und Kasachstan; aus Frankreich und Polen stammen jeweils zwei Befragte. Jeweils eine Person nennt Israel, Kanada, die Sowjetunion und die Ukraine als Geburtsland.

Tabelle 4.9 Verteilung nach Geburtsland in der Stichprobe (eigene Darstellung)

Geburtsland	Absolute Häufigkeiten	Prozentuale Häufigkeiten
Deutschland	472	94,97 %
anderes	20	4,02 %
keine Antwort	5	1,01 %
Total	497	100 %

Es lässt sich festhalten, dass die vorliegende Stichprobe in Bezug auf verschiedene soziodemographische Merkmale verzerrt ist. So sind Christ*innen, Frauen, junge Menschen, Hochgebildete, in Deutschland geborene sowie in Nordrhein-Westfalen oder Niedersachsen lebende Menschen überrepräsentiert. Durch die Teilnehmer*innenakquise, die verstärkt in Nordrhein-Westfalen und Niedersachsen an Universitäten und in sozialen Einrichtungen wie etwa der Evangelischen Jugendhilfe stattgefunden hat, ist diese Form der Verzerrung wenig

überraschend. Personen über 65 Jahre konnten beispielsweise kaum erreicht werden, ebenso liegt es nahe, dass Hochgebildete bei Rekrutierungswegen über die Universität überrepräsentiert sind. Gleiches gilt für Christ*innen, die vermutlich über kirchliche Träger sozialer Einrichtungen erreicht wurden. Durch die recht hohe Fallzahl, das experimentelle Design der Studie, die Möglichkeit der Integration von Kontrollvariablen in die Regressionsmodelle sowie die Reflexion der zuvor beschriebenen Verzerrungen lassen sich aus den vorliegenden Daten dennoch wichtige Erkenntnisse für die Differenzierung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit gewinnen.

4.4 Methodologie und methodisches Vorgehen

Der übergeordneten Frage nach einer Differenzierung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit wird sich in der vorliegenden Studie in drei Schritten angenähert: In einem ersten Schritt werden zunächst in Anlehnung an die Literatur (vgl. u. a. Diekmann 2017, 2020b; Frindte & Dietrich 2017; Janzen et al. 2019; Lee et al. 2009; Leibold & Kühnel 2003, 2006; Uenal 2016; Uenal et al. 2021) unterschiedliche Dimensionen extrahiert und Prädiktoren von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit identifiziert. In einem zweiten Schritt wird daran anschließend das Ausmaß islamfeindlicher im direkten Vergleich zum Ausmaß muslim*innenfeindlicher Einstellungen stärker in den Fokus gerückt. Um die Erkenntnisse aus diesen beiden Schritten besser verstehen zu können, geht es in einem dritten Schritt schließlich darum, Assoziationen zu Islam und Muslim*innen kontrastiv zu untersuchen und ihre Korrelation mit islam- und muslim*innenfeindlichen Einstellungen zu testen. Die einzelnen Schritte testen zum Teil unmittelbar das Potenzial eines mehrdimensionalen Konstrukts (Extrahierung der Dimensionen), zum Teil liefern sie mittelbar – in Form abweichender Prädiktoren, Ausmaße und Assoziationen – weitere Indikatoren für eine Differenzierung. Die Analysen der ersten beiden Schritte sowie Teile des dritten Schritts (Hauptkomponentenanalyse, konfirmatorische Faktorenanalyse, Regressionsanalysen, Mittelwertvergleiche) wurden mit der Statistiksoftware Stata14 durchgeführt. Die Auswertung der freien Assoziationen im dritten Schritt erfolgte mithilfe des Programms Atlas.ti7. Jeder einzelne Schritt auf dem Weg zu einem umfassenden Gesamtbild erfordert andere method(olog)ische Herangehensweisen, welche im Folgenden entsprechend dem triadischen Aufbau der Ergebniskapitel näher erläutert werden. Da die einzelnen Verfahren aus unterschiedlichen Gründen, auf die im weiteren Verlauf der Arbeit eingegangen wird, auf abweichenden Stichproben basieren, folgt vorab zur besseren Orientierung

eine Übersicht der zugrundeliegenden Fragebogenversionen für die einzelnen Verfahren (vgl. *Tabelle 4.10*).

Tabelle 4.10 Übersicht der zugrundeliegenden Fragebogenversionen für die einzelnen Verfahren (eigene Darstellung)

Analyseschritt	Grundlage für die Stichprobe
PCA, CFA (Schritt 1, Kap. 5)	Fragebogenversion C
Regressionsmodelle (Schritt 1, Kap. 5)	Fragebogenversionen A, B und C (wobei A und C–I (islambezogene Items) sowie B und C–M (muslim*innenbezogene Items) zusammengefasst und gegenübergestellt werden)
Mittelwertvergleiche (Schritt 2, Kap. 6)	Fragebogenversionen A, B und C (wobei A und B sowie C–I und C–M miteinander verglichen werden)
Offene Assoziationen (Schritt 3, Kap. 7)	Fragebogenversionen A, B und C
Geschlossene Assoziationen (Schritt 3, Kap. 7)	Fragebogenversionen A, B und C
Regressionsmodelle (Schritt 3, Kap. 7)	Fragebogenversionen A und B

4.4.1 Differenzierung: PCA, CFA und Regressionsanalysen

Das Ziel des ersten Schritts (vgl. Kap. 5) ist zweigeteilt: Zum einen geht es explizit um die Dimensionalisierung des Phänomens, zum anderen geht es um die Identifizierung unterschiedlicher Prädiktoren von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit. Beide Ansätze liefern Hinweise auf eine notwendige Differenzierung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit, indem sie einerseits Strukturen und andererseits variierende Prädiktoren offenlegen.

Hauptkomponentenanalyse

Zunächst wird eine Hauptkomponentenanalyse (*Principal Component Analysis*, PCA) durchgeführt. Die PCA wird häufig als eine Form der explorativen Faktorenanalyse (EFA) behandelt und findet breite Anwendung in der Forschungspraxis – nicht zuletzt, da sie oftmals die *default*-Einstellung in Statistik-Programmen darstellt. Allerdings ist sie streng genommen keine Extraktionsmethode der EFA,

sondern eine Methode zur Datenreduktion (vgl. Costello & Osborne 2005). Während einer EFA also die Frage „Wie lässt sich die *Ursache* bezeichnen, durch die die Korrelation der Variablen, die auf einen Faktor hoch laden, erzeugt wird?" (Backhaus et al. 2018: 394; Herv. i. Orig.) zugrunde liegt, ist die zentrale Frage im Rahmen einer PCA eher „Wie lassen sich die auf eine Hauptkomponente (Faktor)[23] hoch ladenden Variablen durch einen *Sammelbegriff* zusammenfassen?" (ebd.: 393; Herv. i. Orig.). Anders gesagt: Während in der Logik der EFA die latenten Konstrukte als ursächlich für die Korrelationen der auf einen Faktor hoch ladenden Variablen untereinander angesehen werden, stellen die Komponenten innerhalb der PCA eine gewichtete Linearkombination der Indikatoren dar, d. h. Indikatoren (x) konstituieren die gemeinsame Komponente (k) und nicht umgekehrt (vgl. Aichholzer 2017: 77):

$$k_1 = a_{11}x_1 + a_{21}x_2 + \ldots + a_{n1}x_n$$

$$k_2 = a_{12}x_1 + a_{22}x_2 + \ldots + a_{n2}x_n$$

$$\ldots$$

$$k_n = a_{1n}x_1 + a_{2n}x_2 + \ldots + a_{nn}x_n$$

Die PCA ähnelt damit einem formativen Messmodell, das bedeutet, bestimmte Indikatorvariablen sind Bestimmungsgrößen der betrachteten latenten Variablen (vgl. ebd.: 570). In diesem allerersten Schritt geht es zunächst tatsächlich nur darum, einen Sammelbegriff zu finden bzw. Daten zu reduzieren, um herauszufinden, ob sich die berücksichtigten Items entlang ihres Wordings (*Islam* / *Musliminnen und Muslime*) bündeln lassen.

Die PCA geht von einer vollständigen Erklärung der Varianz der Variablen durch den Faktor und damit von der Annahme aus, dass keine Einzelrestvarianzen existieren (Kommunalitäten[24] = 1). Wenn weniger Komponenten als Variablen

[23] Die Begriffe *Faktor* und *Komponente* werden im Zusammenhang mit der PCA synonym verwendet, um anschlussfähig an die gängige Terminologie bleiben zu können (zum Beispiel zwei*faktoriell*, *Faktor*ladungen etc.). Gemeint ist immer eine Komponente / ein Faktor im Sinne eines Sammelbegriffs und nicht im Sinne eines latenten Konstrukts, dass ursächlich ist für die Korrelation der einzelnen Items.

[24] Kommunalität meint das Maß der Varianzerklärung, das die Faktoren gemeinsam für eine beobachtete Variable liefern (vgl. Backhaus et al. 2018: 369 f.).

extrahiert werden, ergeben sich dennoch Kommunalitätenwerte von kleiner 1, die als nicht-reproduzierter Varianzanteil und damit als Informationsverlust zu verstehen sind (vgl. ebd.: 392), was in diesem Fall mit der Intention der Datenreduktion bewusst in Kauf genommen wird. Zur Extraktion der Komponenten wird sich am gängigen Kaiser-Kriterium orientiert, das eine Extraktion bei einem Eigenwert[25] von größer 1 vorsieht. Das Kaiser-Kriterium gibt den Eigenwert 1 vor, da ein Faktor so einen höheren Varianzerklärungsanteil über alle Variablen aufweist als eine einzelne Variable (vgl. ebd.: 397). Für Faktorladungen, also die Korrelation zwischen einer Variable und einem Faktor, gelten üblicherweise Werte ab 0,5 als ausreichend hoch, um Berücksichtigung zu finden (vgl. ebd.: 399). Dieser Konvention folgend werden in den vorliegenden Analysen nur Items mit einer Faktorladung $\geq 0{,}5$ dem entsprechenden Faktor zugeordnet.

Zur besseren Interpretation der Daten im Falle mehrfaktorieller Lösungen ist es weiterhin üblich, mit Rotationsmethoden zu arbeiten, also das Koordinatenkreuz an seinem Ursprung zu drehen. Eine Rotation ermöglicht bei mittelhohen, nicht eindeutigen Ladungen der Variablen auf die Faktoren eine eindeutigere Zuordnung auf einen der Faktoren. Die Wahl der Rotationsmethode hängt davon ab, ob eine Korrelation zwischen den Faktoren angenommen wird. Für sozialwissenschaftliche Fragestellungen ist meist von einer Korrelation auszugehen: „In the social sciences we generally expect some correlation among factors, since behavior is rarely partitioned into neatly packaged units that function independently of one another.“ (Costello & Osborne 2005). Auch für die vorliegende Arbeit liegt es nahe, eine Korrelation zwischen den Komponenten Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit anzunehmen, weshalb die in diesem Fall zu bevorzugende schiefwinklige Rotation (*oblique oblimin*) angewendet wird (vgl. Backhaus et al. 2018: 400; Costello & Osborne 2005).

Die PCA ist ein hilfreiches Instrument, um einen Datensatz besser kennenzulernen und erste Strukturen zu erkennen. Auch für die vorliegende Studie dient die PCA dazu, einen ersten Eindruck des Datensatzes zu erlangen, sich mit diesem vertraut zu machen und Anhaltspunkte bezüglich der in der CFA zu berücksichtigenden Variablen zu sammeln. Eine solche, zunächst explorative Herangehensweise ist im Kontext der Forschung im Phänomenbereich nicht unüblich (vgl. u. a. Aschauer 2016; Diekmann 2017, 2020b; Frindte & Dietrich 2017; Janzen et al. 2019). Explorative Verfahren sind jedoch nicht das Mittel der Wahl, um Hypothesen zu testen und inferenzstatistische Aussagen zu machen (vgl. Costello & Osborne 2005). Aus diesem Grund geht die vorliegende Studie

[25] Eigenwert meint die Summe der quadrierten Faktorladungen eines Faktors über alle Variablen (vgl. ebd.: 396).

über explorative Verfahren hinaus. Mittlerweile existieren bereits einige Studien, die eine Differenzierung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit nahelegen (vgl. Diekmann 2017, 2020b; Frindte & Dietrich 2017; Lee et al. 2009; Leibold & Kühnel 2003, 2006; Uenal 2016; Uenal et al. 2021). Darüber hinaus konnte bereits gezeigt werden, dass es auch theoretisch begründete Annahmen für eine Differenzierung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit gibt (vgl. Abschn. 2.4; Abschn. 3.4.1). Auf Basis des Forschungsstandes und der theoretischen Annahmen wurden schließlich Hypothesen formuliert (vgl. Abschn. 3.5). Aufgrund dieser vielfältigen und bereits recht konkreten Vorannahmen, mit denen an die Daten herangegangen wird, schließt sich an die PCA eine konfirmatorische Faktorenanalyse (*Confirmatory Factor Analysis*, CFA) an.

Konfirmatorische Faktorenanalyse

Bei einer CFA wird die Zuordnung der Indikatorvariablen (Items) zu den Faktoren sowie die Anzahl der Faktoren (und damit letztendlich auch die Interpretation der Faktoren) a priori durch die Forschenden vorgegeben:

> „Die zentralen Unterschiede zwischen einer explorativen und einer konfirmatorischen Faktorenanalyse sind damit darin zu sehen, dass bei der explorativen Faktorenanalyse die Zuordnung von Ausgangsvariablen zu Faktoren sowie die Anzahl der zu extrahierenden Faktoren das *Ergebnis* der Faktorenanalyse ist, womit die Faktorenanalyse klassischerweise den *struktur-entdeckenden* Verfahren zugeordnet wird. Demgegenüber erfolgt bei einer konfirmatorischen Faktorenanalyse sowohl die Zuordnung der Indikatorvariablen zu Faktoren als auch die Festlegung der Anzahl der Faktoren sowie ihrer inhaltlichen Bedeutung a priori durch den Anwender aufgrund von theoretischen oder sachlogischen Überlegungen. Dementsprechend dient die konfirmatorische Faktorenanalyse allein der Prüfung vorab festgelegter Zusammenhänge und ist damit den *struktur-prüfenden* Verfahren der multivariaten Datenanalyse zuzuordnen." (Backhaus et al. 2018: 569; Herv. i. Orig.)

Um die in Abschn. 3.5 aufgestellte Hypothese (*H1*) einer notwendigen Differenzierung testen zu können, wird auf eine CFA zurückgegriffen. Die Modellformulierung erfolgt im Rahmen dieser Studie auf Basis der theoretischen Annahmen und unter Berücksichtigung der Ergebnisse der PCA. Resultierend aus der Debatte sowie erster empirischer Evidenz zur Differenzierung von Islam und Muslim*innenfeindlichkeit (vgl. Abschn. 3.4) werden zwei latente Faktoren angenommen (Islamfeindlichkeit und Muslim*innenfeindlichkeit). Ausschlaggebend für die Zuordnung der manifesten Variablen ist nun deren Wording bezüglich der Adressierung von Feindlichkeit: Alle islambezogenen Items werden dem Faktor Islamfeindlichkeit und alle muslim*innenbezogenen Items dem Faktor Muslim*innenfeindlichkeit zugeordnet (vgl. Abschn. 4.1.3). Anders als die

PCA entspricht die CFA einem reflektiven Messmodell. Es wird also davon ausgegangen, dass die Indikatorvariablen beispielhafte Manifestierungen des hypothetischen Konstrukts sind und Veränderungen in den Messwerten der Indikatorvariablen durch die latente Variable kausal verursacht werden (vgl. ebd.: 567, 570). Ziel dieser Analyse ist es, Aussagen darüber treffen zu können, inwiefern eine zweifaktorielle Struktur die Daten besser abbildet als eine einfaktorielle Struktur, wie sie in der Verwendungspraxis oftmals zu finden ist. Dazu wird das zweifaktorielle Modell (vgl. *Abbildung 4.1*) einem einfaktoriellen Modell (vgl. *Abbildung 4.2*) gegenübergestellt.

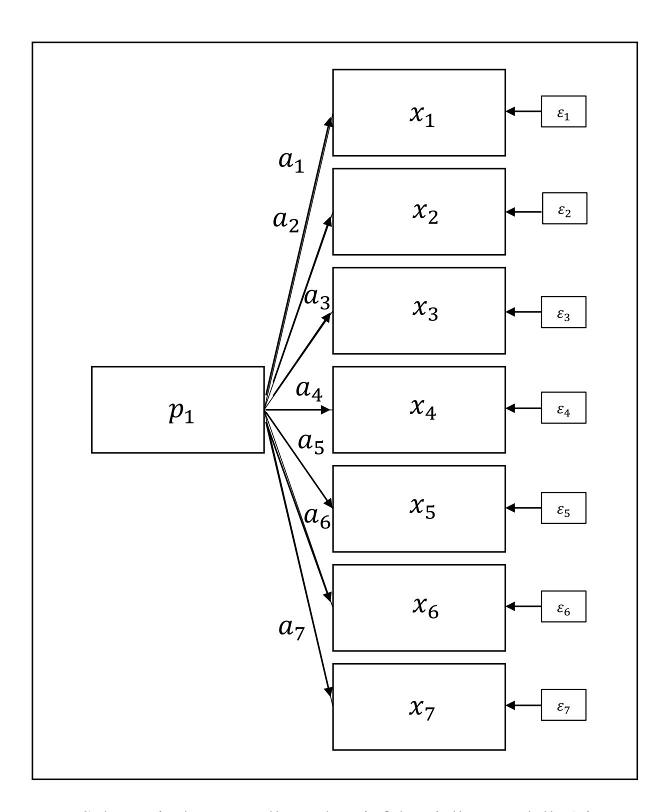


Abbildung 4.1 Schematische Darstellung des einfaktoriellen Modells (eigene Darstellung)

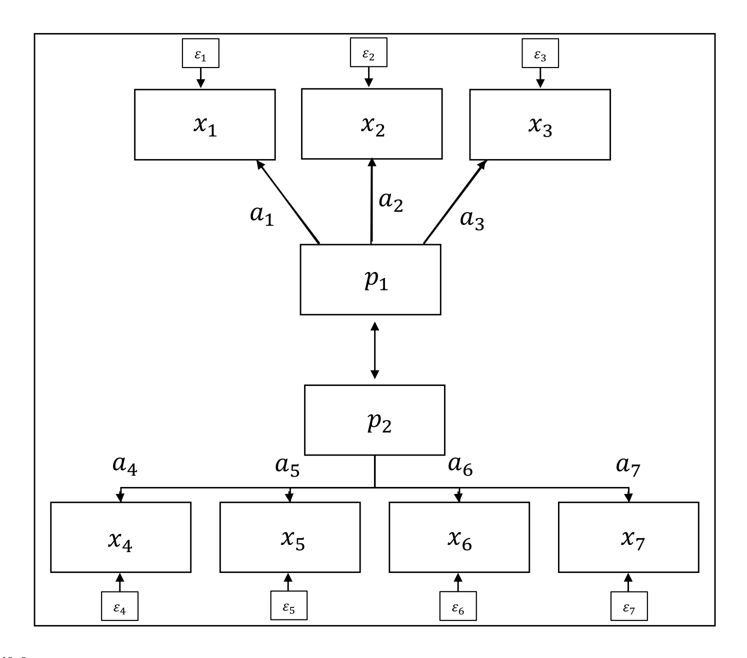


Abbildung 4.2 Schematische Darstellung des zweifaktoriellen Modells (eigene Darstellung)

Beide Lösungen werden hinsichtlich ihrer Modellgüte miteinander verglichen. Zur Bestimmung der Modellgüte stehen einige *Goodness-of-Fit*-Maße zur Verfügung, die als Indikatoren für eine gute (akzeptable) Passung des Modells im Sinne einer Entsprechung von theoretischen und empirischen Werten herangezogen werden können (vgl. Aichholzer 2017: 128; Hu & Bentler 1999). Nicht immer legen alle Maße dieselbe Schlussfolgerung nahe, sodass zur endgültigen Entscheidung über die Annahme oder Ablehnung eines Modells die Modellfitmaße in ihrer Gesamtheit beurteilt werden sollten. Zur Beurteilung der Modellgüte im Rahmen dieser Arbeit werden folgende Indizes verwendet:

- Chi-Quadrat-Test ($p(\chi^2)$): $\geq 0{,}05$
- *Root Mean Squared Error of Approximation* (RMSEA): <0,05 (<0,08)
- *Standardized Root Mean Squared Residual* (SRMR): <0,05 (<0,08)
- *Tucker-Lewis Index* (TLI): >0,95 (>0,90)
- *Comparative Fit Index* (CFI): >0,95 (>0,90)

Die mit dem Chi-Quadrat-Test getestete Nullhypothese bezieht sich auf die Entsprechung der Kovarianzmatrix der Daten und der modelltheoretischen Kovarianzmatrix. Ein gutes Modell liegt vor, wenn die empirische Kovarianzmatrix und die modellimplizierte Kovarianzmatrix nicht signifikant voneinander verschieden sind, die Nullhypothese also nicht abgelehnt werden muss oder anders gesagt: der Chi-Quadrat-Test nicht signifikant ist (vgl. Aichholzer 2017). Als kritischer p-Wert gilt zumeist $p \geq 0{,}05$. Da die χ^2-Statistik recht voraussetzungsreich ist und diese Voraussetzungen in der Praxis oftmals nicht erfüllt werden (können), ist ihre Verwendung nicht immer unproblematisch (vgl. Reinecke 2014: 113–116). Aus diesem Grund werden weitere Modellfitmaße zur Beurteilung der Modellgüte herangezogen, die die entsprechenden Probleme zu vermeiden versuchen (vgl. Urban & Mayerl 2014: 87).

Hierzu zählen einerseits sogenannte absolute Fit-Indizes wie RMSEA und SRMR. Der RMSEA-Wert macht Aussagen darüber, wie stark der Fit einer bestimmten Modellschätzung vom Fit einer perfekten Modellschätzung abweicht und sollte unter 0,08 liegen (vgl. ebd.: 96). Der SRMR-Wert gibt die mittlere Differenz zwischen geschätzter und beobachteter Kovarianzmatrix an (vgl. Urban & Mayerl 2014: 90) und sollte unter 0,08 liegen (vgl. Hu & Bentler 1999). Andererseits können auch sogenannte relative Fit-Indizes zur Beurteilung der Modellgüte herangezogen werden, etwa der TLI oder der CFI. Beide Indizes bilden den relativen Fit eines Modells ab, vergleichen das Modell also mit einem Null-Modell. Ein Null-Modell ist ein Modell, bei dem alle Einflussbeziehungen und Kovarianzen zwischen den einzelnen Variablen eines Strukturgleichungsmodells auf null gesetzt sind, es also keine Zusammenhänge zwischen den Variablen gibt (vgl. Urban & Mayerl 2014: 94). Für beide Indizes gelten Cutoff-Werte von 0,95 (vgl. Hu & Bentler 1999).

Darüber hinaus kann das *Bayesian Information Criterion* (BIC) Aufschluss darüber geben, welches Modell im direkten Vergleich besser zu den Daten passt – basierend auf dem Vergleich der Likelihood zweier Modelle (vgl. Aichholzer 2017: 131; Urban & Mayerl 2014: 222). Alle genannten Indizes werden im folgenden Kapitel zur Einschätzung der Modellgüte herangezogen. Die Schätzung der Modellparameter basiert in dieser Studie auf dem Maximum-Likelihood-Verfahren, ein Verfahren, das für die hier vorliegenden kontinuierlichen[26] Variablen mit moderater Schiefe und Kurtosis zum Einsatz kommen kann (vgl. Reinecke 2014: 111).

[26] Für Variablen mit fünf oder mehr geordneten Kategorien kann von kontinuierlichen Variablen gesprochen werden (vgl. Reinecke 2014: 109). Das ist in diesem Fall gegeben.

In der Literatur finden sich verschiedene Richtlinien für die Mindestfallzahl zur Durchführung von (aussagekräftigen, robusten) Strukturgleichungsmodellen, zu denen die CFA gezählt werden kann (für einen Überblick vgl. Urban & Mayerl 2014). Insgesamt ist das vorliegende Sample mit n = 111 eher klein – in der Literatur gilt n<100 als geringer Stichprobenumfang (vgl. ebd.). Allerdings gibt es verschiedene Faustregeln, die die Stichprobengröße zur Anzahl verwendeter Variablen in Relation setzen (fünf- oder zehnmal so viele Fälle wie Variablen), nach denen das vorliegende Sample ausreichend groß ist. Hinzu kommt die Fokussierung auf nur zwei latente Faktoren sowie die recht hohen (standardisierten) Faktorladungen. Beides begünstigt die Arbeit mit einem eher kleinen Sample (vgl. Aichholzer 2017: 112).

Einfache und multiple lineare Regression

Regressionsanalysen gehören zu den am häufigsten eingesetzten Verfahren in der sozialwissenschaftlichen Forschung. Aus diesem Grund wird auf eine ausführliche Darstellung des Verfahrens an dieser Stelle verzichtet und lediglich auf die einschlägige Fachliteratur verwiesen (zur Funktionsweise der Regressionsanalyse vgl. Backhaus et al. 2018). Das Ziel von Regressionsanalysen ist es, Zusammenhänge zwischen einer abhängigen und einer (einfache Regression) oder mehreren (multiple Regression) unabhängigen Variablen zu untersuchen. Zumeist stehen hierbei Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge oder Je-Desto-Beziehungen im Vordergrund (vgl. Backhaus et al. 2018: 58). Aussagen über Kausalitäten resultieren dabei zumeist aus theoretischen Überlegungen oder Plausibilitätsannahmen, etwa dass das Geschlecht das Einkommen beeinflusst und nicht umgekehrt. Regressionsanalysen untersuchen zwar Korrelationen – notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung für Kausalität –, geben jedoch nicht notwendigerweise Auskunft über Kausalitäten. Im Rahmen der vorliegenden Arbeit mit Querschnittsdaten können keine Aussagen über Kausalität gemacht werden. Insbesondere im Kontext der Forschung zu Kontakt und Vorurteilen spielt die Frage der Kausalität immer wieder eine Rolle, da beide Wirkrichtungen plausibel erscheinen und in der Literatur belegt sind; insgesamt scheint jedoch der Einfluss von Kontakt auf Vorurteile stärker zu sein als der Einfluss von Vorurteilen auf Kontakt (vgl. Pettigrew & Tropp 2006). Da das primäre Ziel der Analysen der Vergleich von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit mit Blick auf unterschiedliche Korrelationen ist, ist die Frage der Kausalität hier zweitrangig. Im Folgenden wird von Prädiktoren von Islam- bzw. Muslim*innenfeindlichkeit gesprochen, ohne dabei Kausalität zu unterstellen.

Für die vorliegende Arbeit erfüllen die Regressionsanalysen die Funktion, die in Abschn. 3.5 aufgestellten Hypothesen *H2-H7* sowie *H9-H10* zu testen und

unterschiedliche Prädiktoren von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit zu vergleichen bzw. zu identifizieren. Multiple Regressionsanalysen ermöglichen die Integration von Störvariablen (Drittvariablenkontrolle), was insbesondere bei verzerrten Stichproben wie der vorliegenden vorteilhaft ist. So können bestimmte Merkmale konstant gehalten werden. Als Kontrollvariablen fungieren das Alter (in Jahren), das Bildungsniveau (niedrig, mittel, hoch), das Geschlecht (männlich, weiblich) sowie die selbstberichtete Religiosität (Skala von 1–7; zusätzlich quadriert) (vgl. Abschn. 4.1.3). Als abhängige Variable fungieren in den Modellen entweder Islamfeindlichkeit, Muslim*innenfeindlichkeit oder Verhaltensintentionen gegenüber Muslim*innen.[27] Alle Modelle wurden einer umfangreichen Regressionsdiagnostik unterzogen, das heißt, es wurden beispielsweise Tests auf Heteroskedastizität oder Multikollinearität durchgeführt.

Insgesamt werden im Rahmen des ersten Analyseschritts (Kap. 5) 14 lineare Regressionsmodelle gerechnet, die in drei Gruppen eingeteilt werden können: 1. Modelle, in denen Islamfeindlichkeit die abhängige Variable darstellt (Modelle I1–I5), 2. Modelle, in denen Muslim*innenfeindlichkeit die abhängige Variable darstellt (Modelle M1–M5) und 3. Modelle, in denen Verhaltensintentionen gegenüber Muslim*innen die abhängige Variable darstellt (Modelle V1–V4). Die Modelle I1–I2, M1–M2 und V1–V2 sind zunächst einfache lineare Regressionsmodelle der Form

$$y_i = \beta_0 + \beta_1 x_i + \varepsilon_i$$

$$i = 1, \ldots, n$$

Dabei steht y für die abhängige Variable, β_0 für den Intercept, β_1 für die Steigung der Geraden, x für die unabhängige Variable und ε für die Residuen, das heißt die Differenz zwischen vorhergesagtem und empirischem Wert (vgl. Diaz-Bone 2006: 95). Das tiefgestellte i steht für die individuelle Merkmalsausprägung. Pro abhängiger Variable werden zwei einfache lineare Regressionsmodelle gerechnet:

---

[27] Islamfeindlichkeit und Muslim*innenfeindlichkeit stellen in den Modellen zu *H2-H5* die abhängige Variable dar. In den Modellen zu *H6 und H7* mit Verhaltensintentionen gegenüber Muslim*innen als abhängiger Variable fungieren Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit hingegen als unabhängige Variable, da hier der Einfluss feindlicher Einstellungen auf Verhaltensintentionen gemessen werden soll. In allen Fällen werden die abhängigen Variablen als quasi-metrisch behandelt – eine gängige Praxis in der empirischen Sozialforschung, solange die entsprechende Variable mindestens fünf Ausprägungen hat und a) diese sich in eine sinnvolle Reihenfolge (ordinal) bringen lassen und b) die Abstände zwischen den einzelnen Ausprägungen als gleich groß gelten können (vgl. Urban & Mayerl 2008: 275).

Modell I1:

$$yIslamfeindlichkeit_i = \beta_0 + \beta Kontakt_i + \varepsilon_i$$

$$i = 1, \ldots, n$$

Modell I2:

$$yIslamfeindlichkeit_i = \beta_0 + \beta Religionskritik_i + \varepsilon_i$$

$$i = 1, \ldots, n$$

Modell M1:

$$yMuslim * innenfeindlichkeit_i = \beta_0 + \beta Kontakt_i + \varepsilon_i$$

$$i = 1, \ldots, n$$

Modell M2:

$$yMuslim * innenfeindlichkeit_i = \beta_0 + \beta Religionskritik_i + \varepsilon_i$$

$$i = 1, \ldots, n$$

Modell V1:

$$yVerhaltensintentionen_i = \beta_0 + \beta Islamfeindlichkeit_i + \varepsilon_i$$

$$i = 1, \ldots, n$$

Modell V2:

$$yVerhaltensintentionen_i = \beta_0 + \beta Muslim * innenfeindlichkeit_i + \varepsilon_i$$

$$i = 1, \ldots, n$$

Ziel dieses jeweils ersten Schritts ist die Determinierung des Einflusses der unabhängigen Variablen auf die abhängigen Variablen ohne Hinzunahme von Kontrollvariablen. Dies ermöglicht beispielsweise einen direkten Vergleich der erklärten Varianz, also der Erklärungsleistung der interessierenden Prädiktoren, zwischen den einzelnen Modellen. Um störende Einflüsse dritter Variablen innerhalb der einzelnen Modelle berücksichtigen zu können, werden in einem nächsten Schritt in alle oben gelisteten Modelle die Kontrollvariablen Alter, Geschlecht, Bildung und selbstberichtete Religiosität (inklusive der quadrierten selbstberichteten Religiosität) integriert (Modelle I3–I4, M3–M4 und V3–V4). Formal stellen sich diese multivariaten Modelle wie folgt dar:

$$y_i = \beta_0 + \beta_1 x_{1i} + \beta_2 x_{2i} + \beta_3 x_{3i} + \beta_4 x_{4i} + \beta_5 x_{5i} + \beta_5 (x_{5i})^2 + \varepsilon_i$$

$$i = 1, \ldots, n$$

Oder genauer:

Modell I3:

$$yIslamfeindlichkeit_i = \beta_0 + \beta Kontakt_i + \beta Alter_i + \beta Geschlecht_i + \beta Bildung_i + \beta Religiosität_i + \beta Religiosität_i (Religiosität_i)^2 + \varepsilon_i$$

$$i = 1, \ldots, n$$

Modell I4:

$$yIslamfeindlichkeit_i = \beta_0 + \beta Religionskritik_i + \beta Alter_i + \beta Geschlecht_i + \beta Bildung_i + \beta Religiosität_i + \beta Religiosität_i (Religiosität_i)^2 + \varepsilon_i$$

$$i = 1, \ldots, n$$

Modell M3:

$$yMuslim * innenfeindlichkeit_i = \beta_0 + \beta Kontakt_i + \beta Alter_i + \beta Geschlecht_i + \beta Bildung_i + \beta Religiosität_i + \beta Religiosität_i (Religiosität_i)^2 + \varepsilon_i$$

$$i = 1, \ldots, n$$

Modell M4:

$$yMuslim * innenfeindlichkeit_i = \beta_0 + \beta Religionskritik_i + \beta Alter_i + \beta Geschlecht_i + \beta Bildung_i + \beta Religiosit\text{ä}t_i + \beta Religiosit\text{ä}t_i(Religiosit\text{ä}t_i) + \varepsilon_i$$

$$i = 1, \ldots, n$$

Modell V3:

$$yVerhaltensintentionen_i = \beta_0 + \beta Islamfeindlichkeit_i + \beta Alter_i + \beta Geschlecht_i + \beta Bildung_i + \beta Religiosit\text{ä}t_i + \beta Religiosit\text{ä}t_i(Religiosit\text{ä}t_i) + \varepsilon_i$$

$$i = 1, \ldots, n$$

Modell V4:

$$yVerhaltensintentionen_i = \beta_0 + \beta Muslim * innenfeindlichkeit_i + \beta Alter_i + \beta Geschlecht_i + \beta Bildung_i + \beta Religiosit\text{ä}t_i + \beta Religiosit\text{ä}t_i(Religiosit\text{ä}t_i)^2 + \varepsilon_i$$

$$i = 1, \ldots, n$$

Schließlich folgt für die Modelle mit Islam- bzw. Muslim*innenfeindlichkeit als abhängiger Variable ein Gesamtmodell (I5 und M5[28]), welches jeweils beide Prädiktoren und alle Kontrollvariablen enthält.

$$y_i = \beta_0 + \beta_1 x_{1i} + \beta_2 x_{2i} + \beta_3 x_{3i} + \beta_4 x_{4i} + \beta_5 x_{5i} + \beta_6 x_{6i} + \beta_6 (x_{6i})^2 + \varepsilon_i$$

$$i = 1, \ldots, n$$

[28] Ein Modell V5 mit Islam- *und* Muslim*innenfeindlichkeit als unabhängige Variablen in einem Gesamtmodell wird nicht gerechnet, da Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit eine zu hohe Multikollinearität aufweisen.

Oder genauer:
Modell I5:

$$yIslamfeindlichkeit_i = \beta_0 + \beta Kontakt_i + \beta Religionskritik_i + \beta Alter_i + \beta Geschlecht_i + \beta Bildung_i + \beta Religiosit\ddot{a}t_i + \beta Religiosit\ddot{a}t_i (Religiosit\ddot{a}t_i)^2 + \varepsilon_i$$

$$i = 1, \ldots, n$$

Modell M5:

$$yMuslim * innenfeindlichkeit_i = \beta_0 + \beta Kontakt_i + \beta Religionskritik_i + \beta Alter_i + \beta Geschlecht_i + \beta Bildung_i + \beta Religiosit\ddot{a}t_i + \beta Religiosit\ddot{a}t_i (Religiosit\ddot{a}t_i)^2 + \varepsilon_i$$

$$i = 1, \ldots, n$$

Ein solches Modell berücksichtigt auch potentielle Störeffekte durch eine der beiden Prädiktorvariablen. Der hier vorgestellte schrittweise Aufbau der Modelle ermöglicht eine genaue Analyse der Effekte auf die jeweilige abhängige Variable unter besonderer Berücksichtigung der Veränderungen von Effekten bedingt durch die Integration weiterer unabhängiger Variablen. Die mit Ausnahme des Austauschs von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit identische Spezifikation der Modelle scheint gut geeignet zu sein, um unterschiedliche Muster in Bezug auf Prädiktoren (Kontakt, allgemeine Religionskritik) und Effekte (Verhaltensintentionen gegenüber Muslim*innen) sichtbar zu machen.

Im Unterschied zu den Analysen im Rahmen der PCA und CFA basieren die Regressionsanalysen im ersten Analyseschritt (Kap. 5) nicht nur auf den Daten aus Fragebogenvariante C (Items sowohl mit dem Wording *Islam* als auch mit dem Wording *Musliminnen und Muslime*), sondern stützen sich auf den gesamten Datensatz (Varianten A und C–I im Fall von Islamfeindlichkeit, Varianten B und C–M im Fall von Muslim*innenfeindlichkeit). Eine Beschränkung auf Variante C ist für diesen Analyseschritt nicht zwingend notwendig und würde die Fallzahl unnötig reduzieren. Zugunsten der höheren Fallzahlen ergibt sich der Umstand, dass die beiden jeweils verglichenen Modelle nicht auf einer identischen Stichprobe basieren. Die Stichprobe überschneidet sich zwar (Befragte

aus Variante C), enthält jedoch zusätzlich die Teilnehmer*innen aus der Version A (Modelle I1–I5 sowie V1 und V3) bzw. B (Modelle M1–M5 sowie V2 und V4). Die Zuordnung zu einer der drei Fragebogenversionen erfolgte randomisiert (vgl. Abschn. 4.1.1). Chi-Quadrat- bzw. *t*-Tests bestätigen, dass es keine signifikanten Unterschiede in den Verteilungen der soziodemographischen Variablen Alter, Geschlecht und Bildung zwischen den Stichproben der Versionen A und B gibt. Vor diesem Hintergrund erscheint die Wahl für eine höhere Fallzahl und gegen eine identische Stichprobe (die lediglich für die Befragten der Variante C möglich gewesen wäre) legitim. Fehlende Werte bei mindestens einer der Prädiktor- oder Kontrollvariablen sowie für die Variable Verhaltensintentionen führte zu einer Exklusion des gesamten Falls (*listwise deletion*). Für die Modelle zu Islamfeindlichkeit wurden zudem alle Fälle mit fehlenden Werten für diese Variable exkludiert. Gleiches gilt für die Modelle zu Muslim*innenfeindlichkeit und die entsprechende abhängige Variable. Dies ergibt eine finale Stichprobengröße für die Regressionsmodelle zu Islamfeindlichkeit (I1–I5 sowie V1 und V3) von $n = 171$ und zu Muslim*innenfeindlichkeit (M1–M5 sowie V2 und V4) von $n = 179$.

In Abschn. 7.3.2 folgt im Anschluss an die offenen Assoziationen (Kap. 7) noch einmal eine Reihe multipler linearer Regressionen, um den Zusammenhang zwischen der Auswahl bestimmter Assoziationen und Islam- bzw. Muslim*innenfeindlichkeit zu testen (*H9* und *H10*). Alle Modelle enthalten dieselben Kontrollvariablen wie die Modelle in Kap. 5

(Alter, Geschlecht, Bildung, selbstberichtete Religiosität, quadrierte selbstberichtete Religiosität). Für die Modelle in Abschn. 7.3.2 gilt daher ebenfalls die Formel

$$y_i = \beta_0 + \beta_1 x_{1i} + \beta_2 x_{2i} + \beta_3 x_{3i} + \beta_4 x_{4i} + \beta_5 x_{5i} + \beta_5 (x_{5i})^2 + \varepsilon_i.$$

$$i = 1, \ldots, n.$$

Islamfeindlichkeit und Muslim*innenfeindlichkeit stellen in den insgesamt 116 Modellen die abhängige Variable (y) dar. Insgesamt wurden 58 Assoziationen vorgegeben (vgl. Abschn. 4.1.1), von denen jeweils eine pro Modell als unabhängige Variable mit dichotomer Ausprägung (0 = nicht ausgewählt / 1 = ausgewählt) fungiert. So ergeben sich in Summe 58 Modelle mit je einer Assoziation und den genannten Kontrollvariablen als unabhängige Variablen

und Islamfeindlichkeit als abhängiger Variable sowie 58 Modelle mit identischen unabhängigen Variablen, in denen jedoch Muslim*innenfeindlichkeit die abhängige Variable bildet. Es ergeben sich folglich 58 Modelle der Form

$$yIslamfeindlichkeit_i = \beta_0 + \beta[entsprechendeAssoziation]_i + \beta Alter_i + \beta Geschlecht_i + \beta Bildung_i + \beta Religiosität_i + \beta Religiosität_i(Religiosität_i)^2 + \varepsilon_i$$

$$i = 1, \ldots, n$$

sowie 58 Modelle der Form

$$yMuslim * innenfeindlichkeit_i = \beta_0 + \beta[entsprechendeAssoziation]_i + \beta Alter_i + \beta Geschlecht_i + \beta Bildung_i + \beta Religiosität_i + \beta Religiosität_i(Religiosität_i)^2 + \varepsilon_i$$

$$i = 1, \ldots, n$$

Ein Überblick der Regressionskoeffizienten aus allen 116 Modellen soll Aufschluss darüber geben, ob bzw. inwiefern bestimmte Assoziationen mit feindlichen Einstellungen zusammenhängen. Dieser letzte Schritt schließt an die Auswertung der offenen und geschlossenen Assoziationen an und bringt diese statistisch mit islam- und muslim*innenfeindlichen Einstellungen zusammen.

Die Analysen in Abschn. 7.3.2 basieren auf den Befragten der Fragebogenversionen A und B. Befragte der Version C wurden von den Analysen exkludiert, da im Laufe der Analysen in Abschn. 7.3.1 einige methodologische Schwächen im Zusammenhang mit den geschlossenen Assoziationen in Version C deutlich geworden sind, die letztendlich zu ihrem Ausschluss geführt haben. Wie bereits für die Regressionsanalysen in Kap. 5 wurden auch hier zudem alle Fälle mit mindestens einem fehlenden Wert bei einer der integrierten Variablen exkludiert (*listwise deletion*). Schlussendlich ergibt sich damit ein Sample von n = 102 für alle Modelle zu Islamfeindlichkeit und n = 95 für alle Modelle mit Muslim*innenfeindlichkeit als abhängiger Variable.

4.4.2 Niveauunterschiede: Mittelwertvergleich

Der zweite Auswertungsschritt in dieser Arbeit besteht in der Untersuchung von Niveauunterschieden zwischen Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit (*H8*). Das experimentelle Design im Sinne eines faktoriellen Surveys stellt eine Innovation im Zusammenhang mit einer differenzierten Betrachtung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit dar. Das Design mit identisch formulierten Items, bei denen lediglich die Adressat*innen (Islam / Musliminnen und Muslime) variiert wurden, ermöglicht erstmals den direkten Vergleich der Zustimmungswerte zu verschiedenen Items mit islam- bzw. muslim*innenbezogenem Wording. Dieser Ansatz kann im Anschluss an die PCA, die CFA und die Regressionsmodelle weitere Indizien für eine notwendige Differenzierung hervorbringen, indem gezeigt wird, dass Items in Abhängigkeit ihres Wordings unterschiedlich bewertet werden und die verwendeten Begriffe nicht ohne Weiteres austauschbar sind. Er fungiert jedoch nicht nur als Hinweis auf Unterschiedlichkeit, sondern ermöglicht darüber hinaus Aussagen über eine unterschiedliche Verbreitung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit in Deutschland, das heißt über das Ausmaß von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit im direkten Vergleich.

Hierzu werden die 36 Items paarweise miteinander verglichen. Ein *t*-Test prüft, ob die jeweiligen Mittelwerte statistisch signifikant voneinander verschieden sind. Da die hier verwendeten Items, wie zuvor beschrieben, die Kriterien für eine Behandlung als quasi-metrische Variablen erfüllen, ist eine Intervallskalierung als zentrale Voraussetzung für den Einsatz von *t*-Tests gegeben. Weitere Voraussetzungen für den *t*-Test sind Normalverteilung und – im Fall des ungepaarten *t*-Tests – Varianzhomogenität. Der *t*-Test ist jedoch recht robust gegenüber der Verletzung der formulierten Annahmen, insbesondere bei Stichproben größer 30 sowie – im Fall des ungepaarten *t*-Tests – bei etwa gleich großen Stichproben (vgl. Bortz & Schuster 2010: 122–125), was in der vorliegenden Studie gegeben ist.

In dieser Arbeit werden zwei Arten von *t*-Tests angewendet: zum einen der *t*-Test für unabhängige Stichproben (ungepaarter *t*-Test), zum anderen der *t*-Test für abhängige Stichproben (gepaarter *t*-Test). Begründet liegt dieses Vorgehen in den drei unterschiedlichen Fragebogenversionen. Der Versionenvergleich A (Islam) und B (Muslim*innen) erfordert einen ungepaarten *t*-Test, da hier zwei unabhängige Stichproben vorliegen. Der Mittelwertvergleich innerhalb der Version C, in welcher dieselben Befragten sowohl islam- als auch muslim*innenbezogene Items vorgelegt bekamen, erfordert hingegen einen gepaarten *t*-Test, da es sich um eine einzige Stichprobe handelt. Die Messungen zu Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit können als zwei direkt aufeinanderfolgende Erhebungen

innerhalb derselben Stichprobe und damit letztendlich als analog zu zwei Messzeitpunkten innerhalb derselben Stichprobe verstanden werden – ein wichtiger Anwendungsbereich für den gepaarten *t*-Test.

4.4.3 Assoziationen: Frequenz- & Valenzanalyse und Regressionsanalysen

Im Fragebogen findet sich, wie in Abschn. 4.1.1 beschrieben, vor den geschlossenen Fragen zu Einstellungen zum Islam und zu Muslim*innen eine offene Frage, die auf freie Assoziationen mit beiden Begriffen abzielt. Im Fragebogen wurde diese Frage bewusst vor den geschlossenen Fragen positioniert, um potentielle Einflüsse so gering wie möglich zu halten. Die offene Frage bildet die Basis für den dritten und letzten Schritt der Auswertungen. Nachdem zunächst Dimensionen des Phänomens untersucht wurden (Faktorenanalyse), Prädiktoren von Islamfeindlichkeit und Muslim*innenfeindlichkeit vergleichend gegenübergestellt wurden (Regressionsanalysen) sowie Unterschiede im Ausmaß der feindlichen Einstellungen gegenüber Islam und Muslim*innen näher unter die Lupe genommen wurden (Mittelwertvergleiche), geht es in diesem Auswertungsschritt darum, eine Vorstellung davon zu bekommen, welche Bezüge es zum Islam und zu Muslim*innen auf Seiten der nicht-muslimischen Befragten gibt. Dieses Vorgehen gibt einen Einblick in die Deutungsrahmen, die bei den Befragten aktiviert werden, und damit in das abgespeicherte Wissen zu diesen Begriffen (vgl. Wehling 2017: 20). Dieses kann aus unterschiedlichen Gründen in Bezug auf den Islam einerseits und Muslim*innen andererseits variieren, beispielsweise, weil sich historisch betrachtet in Deutschland lange Zeit Vorstellungen über den Islam ohne substantielle persönliche Kontakte zu Muslim*innen entwickelt haben (vgl. Rohe 2017: 53). Anders als Bilder des Islams kamen Muslim*innen in nennenswerter Zahl erst später nach Deutschland – eine „qualitativ völlig neue Entwicklung" (ebd.: 67) gab es erst im Zuge der Arbeitsmigration Mitte des 20. Jahrhunderts (vgl. hierzu Abschn. 3.1). Auch mediale Darstellungen können einen Einfluss auf Deutungsrahmen und Einstellungen im Zusammenhang mit dem Islam und Muslim*innen haben (vgl. Abschn. 2.5). So variiert beispielsweise die sprachliche Einbettung in bestimmte Themenfelder im Rahmen der medialen Darstellung zwischen dem Islam und Muslim*innen (vgl. Kalwa 2013).

Freie Assoziationen können Aufschluss über Deutungsrahmen von Befragten geben. So können oftmals schwer zugängliche Wissens-, Meinungs- und Glaubenssysteme bei gleichzeitig vergleichsweise geringen Effekten sozialer Erwünschtheit sichtbar gemacht werden (vgl. Kulich et al. 2005; Nelson et al.

2000). Im Rahmen der Umfrageforschung in Deutschland wurde beispielsweise versucht herauszufinden, welche spezifischen Gruppen Befragte sich unter dem Stimulus „in Deutschland lebende Ausländer“ (Wasmer et al. 2018) bzw. „foreigners“ (Asbrock et al. 2014) vorstellen.[29] Welche Gruppen hier assoziiert werden, das heißt, welche Wissens-, Meinungs- und Glaubenssysteme vorliegen, basiert auf persönlichen Begegnungen, der Sichtbarkeit dieser Gruppen sowie der medialen Darstellung (vgl. ebd.). All diese Faktoren können dazu beitragen, dass bestimmte Kategorien besonders leicht zugänglich oder bestimmte Informationen besonders leicht abrufbar sind. Dementsprechend kontextspezifisch können derartige Assoziationen sein. Die Gruppe der Muslim*innen beispielsweise ist sowohl in den USA als auch in Deutschland äußerst heterogen, dennoch finden sich etwa mit Blick auf sozioökonomische Faktoren oder Migrationserfahrungen große Unterschiede zwischen Muslim*innen in Deutschland und Muslim*innen in den USA (vgl. Chbib 2010; Faist et al. 2020), sodass je nach Kontext unterschiedliche Gelegenheitsstrukturen in Bezug auf Kontaktmöglichkeiten sowie eine unterschiedliche Repräsentation von Muslim*innen gegeben ist. Aufgrund der Heterogenität der Gruppe der Muslim*innen sowie des Facettenreichtums des Islams ist eine Analyse der Assoziationen mit diesen beiden Stimuli besonders spannend.

Die freien Assoziationen bieten für die vorliegende Arbeit zweierlei Potential: Zum einen können die Assoziationen zu Islam und Muslim*innen direkt miteinander verglichen werden und so einen Teil zur Beantwortung der Frage nach einer notwendigen Differenzierung beitragen. Wenn die Antworten in unterschiedliche Richtungen gehen, spricht dies dafür, dass die Begriffe *Islam* und *Muslim*innen* auch in den eingesetzten Items in standardisierten Befragungen unterschiedliche Deutungsrahmen aktivieren und in der Folge zu anderen Bewertungen der Items und damit zu anderen Antworten führen. Eine Differenzierung, mindestens aber eine erhöhte Sensibilisierung für konkrete Itemformulierungen, wäre dann dringend erforderlich. Zum anderen liefert diese Herangehensweise – neben der Bestätigung oder Widerlegung der Ergebnisse aus dem ersten Teil dieser Arbeit – im Falle substantiell unterschiedlicher Antworten darüber hinaus erste Ideen, nicht nur *ob*, sondern *inwiefern* bzw. *warum* Islam und Muslim*innen unterschiedlich bewertet werden. So können die Antworten beispielsweise auf ihre negative oder positive Bewertung hin verglichen werden und liefern damit eine

[29] Interessanterweise wurde auch in den beiden zitierten Studien auf die Frage nach Assoziationen mit in Deutschland lebenden Ausländer*innen bzw. *foreigners* in 2,7 Prozent der Fälle mit ‚Islam‘ (vgl. Wasmer et al. 2018: 19) bzw. in 6,2 Prozent der Fälle mit ‚*Muslims*‘ (vgl. Asbrock at al. 2018: 4) geantwortet. Die in Abschn. 3.1 thematisierte Vermischung der Kategorien Religionszugehörigkeit und Migrationserfahrung wird hier erneut deutlich.

direkte Ergänzung zu den Mittelwertvergleichen im zweiten Schritt. Forschung im Bereich der freien Assoziationen legt nahe, dass das Ausmaß von Vorurteilen gegenüber *foreigners* oder *strangers* abhängig ist von den jeweiligen assoziierten Gruppen (vgl. Asbrock et al. 2014; Spruyt et al. 2016; Wallrich et al. 2020). Werden im Zusammenhang mit *foreigners* / *strangers* beispielsweise Muslim*innen (vgl. Spruyt et al. 2016; Wallrich et al. 2020) oder Türk*innen (vgl. Asbrock et al. 2014) assoziiert, fallen die feindlichen Einstellungen gegenüber *foreigners* / *strangers* besonders hoch aus. Auch zeigt sich, dass Befragte unterschiedliche Herkunftsländer, Intentionen und Motivationen von Geflüchteten in Abhängigkeit des Labels – *asylum seeker*, *refugee*, *war refugee*, *economic refugee* – assoziieren und *asylum seekers* negativer bewertet werden als *refugees* bzw. *economic refugees* negativer bewertet werden als *refugees* und *war refugees* (vgl. Kotzur et al. 2017). Das Aufdecken der Assoziationen zum Islam bzw. zu Muslim*innen kann somit im Rahmen eines eher explorativen Ansatzes helfen, eine unterschiedliche Bewertung von Islam und Muslim*innen für den deutschen Kontext besser zu verstehen.

Um Werturteile in den Aussagen angemessen berücksichtigen zu können, werden diese nicht nur frequenzanalytisch, sondern wo möglich auch valenzanalytisch ausgewertet. Während Frequenzanalysen die Häufigkeit des Vorkommens bestimmter Textelemente zählen, berücksichtigen Valenzanalysen die Bewertungen, die im Zusammenhang mit interessierenden Stimuli beobachtet werden können (vgl. Schnell et al. 2013: 398 f.). Für den konkreten Fall, in dem oftmals lediglich einzelne Wörter ohne nähere Erläuterung genannt wurden, bedeutet das, dass an einigen Stellen neben einer reinen Auszählung der Begriffe nach Kategorien zusätzlich berücksichtigt wird, ob es sich bei diesen Begriffen um positive oder negative Bewertungen handelt. So würde beispielsweise die Nennung „freundlich" als positiv, die Nennung „gewalttätig" hingegen als negativ eingestuft werden. Bei der anschließenden Interpretation spielt dann außerdem die Gegenüberstellung eher positiver und eher negativer Kategorien eine wichtige Rolle. Durch die oftmals sehr knappen Antworten sind eine Kontextualisierung und eine valenzanalytische Deutung der Antworten jedoch bei weitem nicht immer möglich. Das Datenmaterial basiert auf einer einzigen offenen Frage innerhalb eines standardisierten Fragebogens, die noch dazu explizit nach einzelnen Schlagwörtern fragt, sodass tiefergehende Analysemöglichkeiten insbesondere im Bereich der Valenzanalyse immer wieder an ihre Grenzen stoßen. Im Vordergrund dieses Auswertungsschritts steht daher die Frequenzanalyse.

Die Codierung bzw. Kategorienbildung zur Auswertung der freien Assoziationen erfolgte sowohl deduktiv auf Basis theoretischer Überlegungen und vorliegender Forschungsergebnisse (vgl. insbesondere Abschn. 2.5.2 sowie Abschn. 7.2)

als auch induktiv, das heißt durch eine Ableitung aus dem Material heraus. Zur Codierung wurde das Programm Atlas.ti verwendet. Da das zentrale Interesse dieser Arbeit die Differenzierung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit ist und das zugrunde gelegte Material nicht wie oftmals üblich aus Medientexten oder Interviews, sondern überwiegend aus Ein-Wort-Antworten innerhalb eines standardisierten Surveys besteht, ging es bei der Vercodung des Materials weniger um die Entdeckung einer bestimmten Struktur und daher auch nicht um die Entwicklung eines Code-Baums im klassischen Sinne, sondern vielmehr um die Identifizierung und frequenz- bzw. valenzanalytische Auswertung relevanter Themenfelder, die die Deutungsrahmen der Befragten abbilden. Die Antworten der Befragten wurden im Rahmen des Codierprozesses mit den entwickelten Codes versehen. Der Nennung „Terror" wurde beispielsweise der Code BEDROHUNG & KONFLIKT zugewiesen. Codiert wurde auf Ebene der Teilnehmer*innen, das heißt, pro Teilnehmer*in konnten zwar mehrere Codes vergeben werden, ein Code konnte jedoch maximal einmal pro Teilnehmer*in vergeben werden, auch wenn eine Person viele verschiedene Begriffe aus einem Code nennt. Das hat zwar den Nachteil, dass keine Aussagen darüber gemacht werden können, wie stark ausgeprägt bestimmte Themenfelder bei einzelnen Personen sind, bringt aber den für diese Arbeit enormen Vorteil mit sich, dass Vergleiche darüber angestellt werden können, wie viele Befragte mindestens eine Nennung aus einem bestimmten Code aufweisen, also beispielsweise wie viel Prozent der Befragten einen Bezug zu Religion oder zu Gewalt hergestellt haben. Insgesamt wurden 26 Codes entwickelt.[30]

Im Rahmen der Möglichkeiten dieser Arbeit konnte Intercoder-Reliabilität, also der Abgleich der Codierungen unterschiedlicher Codierer*innen (vgl. Rössler 2017: 207), nur äußerst bedingt umgesetzt werden. Um die Kategorienbildung auf intersubjektive Nachvollziehbarkeit zu überprüfen, wurden die einzelnen Codes mit zahlreichen beispielhaften Nennungen mit anderen Forscher*innen diskutiert (*Research Class*). Ein paralleles Codieren mehrerer Personen im Rahmen eines Pretests war aufgrund fehlender finanzieller und personeller Ressourcen nicht möglich. In diesem konkreten Fall scheint es jedoch ohnehin ausschlaggebender zu sein, dass die Codiererin einem strikten Vorgehen folgt, sodass sichergestellt ist, dass die Codierung für Assoziationen zum Islam nach den exakt gleichen Kriterien wie die Codierung der Assoziationen zu Muslim*innen geschieht. Da es in erster Linie um einen Vergleich geht, ist von zentraler Bedeutung, dass an beide

[30] Eine nähere Beschreibung der Herleitung und des Inhalts der Kategorien folgt zur Vermeidung von Redundanzen in Abschn. 7.2.

Materialien derselbe Maßstab angelegt wurde. Die Umsetzung von Intercoder-Reliabilität ist lediglich zweitrangig. Um dennoch Reliabilität im Rahmen der Möglichkeiten herzustellen, wurde der Codierprozess zu einem späteren Zeitpunkt wiederholt und mit den Resultaten der vorherigen Codierung abgeglichen. Intracoder-Reliabilität, also der Vergleich der Ergebnisse eines ersten und zweiten Codierzeitpunkts von derselben codierenden Person (vgl. ebd.: 208), ist eine weitere Möglichkeit, das Messinstrument auf Reliabilität zu testen. Hier wurden nahezu keine Abweichungen in der Zuordnung der Codes zu den einzelnen Nennungen festgestellt, sodass diese Codierung als Grundlage für die Analysen in Kap. 7 angenommen wurde.

Im Anschluss an die offenen Assoziationen folgt eine Analyse der geschlossenen Assoziationen (Abschn. 7.3). Die frequenzanalytische Auswertung der 58 vorgegebenen Schlagwörter dient zunächst der Überprüfung der Ergebnisse im Zusammenhang mit den freien Assoziationen.[31] Darüber hinaus kann anhand der vorgegebenen Assoziationen der Zusammenhang zwischen bestimmten Assoziationen und Islam- bzw. Muslim*innenfeindlichkeit statistisch getestet werden. Hierzu werden multiple lineare Regressionsmodelle gerechnet, in denen Islam- oder Muslim*innenfeindlichkeit die abhängige Variable und je eine Assoziation die dummy-codierte unabhängige Variable (0 = nicht angekreuzt / 1 = angekreuzt) darstellen (vgl. Abschn. 4.4.1). Vermutungen, die sich auf Basis der inhaltlichen Auseinandersetzung mit bestimmten Deutungsrahmen in Abschn. 7.2 ergeben, können in diesem letzten Schritt statistisch abgesichert werden. Er ist damit eine wichtige Verbindung zwischen Assoziationen und Einstellungen und rundet die Gesamtargumentation dieser Arbeit ab.

[31] Ursprünglich wurden die geschlossenen Assoziationen auch deshalb im Fragebogen aufgenommen, weil so eine Auswertung von Assoziationen auch für den Fall möglich gewesen wäre, dass die vorgeschaltete offene Frage nicht funktioniert hätte, etwa weil kaum Text in das Textfeld eingetragen wurde. Glücklicherweise hat sich die offene Frage bewährt und konnte zufriedenstellend ausgewertet werden. Zur Analyse der Deutungsrahmen wurden offene Assoziationen im Vergleich zu vorgegebenen bevorzugt, um ein möglichst unverfälschtes Bild der Deutungsrahmen zu erhalten und möglichst wenige Stimuli in das Feld zu geben. Mit der offenen Abfrage wurde eine explorative Herangehensweise verfolgt, die sich als sehr ergiebig erwiesen hat.

4.5 Reflexion und Fazit

In diesem Kapitel konnten die Datengrundlage und das methodische Vorgehen der Arbeit dargelegt werden. Es ist deutlich geworden, dass die Datenerhebung mittels Onlinesurvey einige Herausforderungen, wie etwa die fehlende Zufallsstichprobe, birgt. Dennoch eignet sich dieses Verfahren am besten für die Umsetzung des experimentellen Designs, das für die Bearbeitung der Forschungsfrage elementar ist. Durch die Möglichkeit der Randomisierung werden Verzerrungen durch Positionseffekte vermieden. Da diese Studie nicht auf die Ermittlung von Verteilungen abzielt, ist eine Zufallsstichprobe nicht zwingend notwendig. In der vorliegenden Stichprobe sind einige Gruppen über-, andere unterrepräsentiert, was bei der Diskussion der Ergebnisse berücksichtigt werden muss.

Ein vielfach vorgebrachter Vorwurf, mit dem sich die (quantitative) Vorurteilsforschung konfrontiert sieht, ist die Reproduktion von Vorurteilen. Der Vorwurf ist berechtigt und die Tatsache, dass gängige Vorurteile zur Bewertung ins Feld gegeben werden und die Erfassung dieser Vorurteile in einer standardisierten Befragung ihre Reproduktion voraussetzt, alles andere als unproblematisch. Da sich die Auswahl der Items für diese Studie stark an den tatsächlich in der Forschungspraxis eingesetzten Items orientiert, ist der Spielraum für die Verwendung bestimmter Items nicht besonders groß. Es wurde allerdings darauf geachtet, so viele positiv formulierte Items bzw. positive Schlagwörter wie möglich einzusetzen, um einseitige Narrative zu vermeiden.

Diese Arbeit verfolgt das übergeordnete Ziel der Auseinandersetzung mit einer differenzierteren Betrachtung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit. Um sich diesem Ziel zu nähern, wurden verschiedene Schritte und Methoden vorgestellt, die in diesem Zusammenhang Licht ins Dunkel bringen können. Die einzelnen Ansätze sind methodologisch betrachtet überaus vielfältig und als komplementär zu verstehen, um ein möglichst umfassendes Bild zu zeichnen, das sowohl eine Vorstellung von quantitativen als auch von qualitativen Aspekten vermittelt. Um die einzelnen Schritte voneinander abgrenzen und ihren Mehrwert optimal herausstellen zu können, folgt die Ergebnisdarstellung der Logik des oben erwähnten Dreischritts, wobei zur Verdeutlichung der engen Verwobenheit der Erkenntnisse immer wieder Querverweise und Rückbezüge auf andere Kapitel in der Ergebnisdarstellung zu finden sind. Um den mannigfaltigen Ansätzen und Anforderungen gerecht werden zu können, sind an der einen oder anderen

Stelle nicht-optimale Bedingungen hinzunehmen, so beispielsweise eine stellenweise verringerte Stichprobengröße durch die Arbeit mit drei unterschiedlichen Fragebogenvarianten. Insgesamt überwiegen jedoch die Vorteile dieses Vorgehens und es konnte ein innovatives Design umgesetzt werden, das einen Datensatz mit umfangreichem Analysepotential hervorgebracht hat.

Differenzierung nach Adressat*innen? Dimensionen und Prädiktoren von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit

5

Einige wenige Studien haben sich bisher intensiv mit der Entflechtung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit auseinandergesetzt (vgl. Abschn. 3.4.2). Die Ergebnisse legen nahe, dass islambezogene und muslim*innenbezogene Items in der Tat unterschiedliche Dimensionen eines zwei- (oder sogar mehr-) dimensionalen Konstrukts abbilden (vgl. Diekmann 2017, 2020b; Frindte & Dietrich 2017; Uenal 2016; Uenal et al. 2021). In einem ersten Schritt geht es daher nun darum zu überprüfen, ob Ähnliches auch für die vorliegenden Daten gilt.

5.1 PCA und CFA: Extrahierung unterschiedlicher Dimensionen

Die Analysen im Rahmen der PCA und der CFA basieren aus methodischen Gründen auf den Daten der Befragten aus Fragebogenversion C, da nur dieser Gruppe sowohl die islam- und als auch die muslim*innenbezogenen Items vorgelegt wurden. Insgesamt wurden für die vorliegende Studie 36 Items zur Messung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit erhoben (18 Items mit dem Wording *Islam*, 18 Items mit dem Wording *Musliminnen und Muslime*, vgl. Abschn. 4.1.3). Diese Items stellten eine Auswahl der in der Forschungspraxis verwendeten Items dar, die zusätzlich die Bedingung erfüllen mussten, dass sich das entsprechende Item sowohl mit dem Wording *Islam* als auch mit dem Wording *Musliminnen und Muslime* sinnvoll formulieren ließ. In die Faktorenanalyse werden aus

Ergänzende Information Die elektronische Version dieses Kapitels enthält Zusatzmaterial, auf das über folgenden Link zugegriffen werden kann https://doi.org/10.1007/978-3-658-39065-5_5.

I. Diekmann, *Muslim*innen- und Islamfeindlichkeit*, Islam in der Gesellschaft,
https://doi.org/10.1007/978-3-658-39065-5_5

diesem Pool nun neun Items inkludiert. Die Auswahl der Items orientiert sich strikt an der Verwendung der Items in der Forschungspraxis, sodass für diesen ersten Schritt zunächst nur jene Items berücksichtigt wurden, die in der Praxis auch tatsächlich Verwendung finden[1] und ausschließlich im Zusammenhang mit dem Wording *Islam* oder mit dem Wording *Musliminnen und Muslime* in Erscheinung treten.[2] Nur so können diejenigen Instrumente getestet werden, die auch tatsächlich im Rahmen der empirischen Sozialforschung zu Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit eingesetzt werden und durch deren undifferenzierten und unreflektierten Einsatz Wissenschaftler*innen Gefahr laufen, nicht ausreichend zwischen den Adressat*innen der formulierten feindlichen Einstellungen zu unterscheiden und in der Folge die Vielschichtigkeit des Phänomens – so die Hypothese (*H1*) dieser Studie – zu übersehen.

Ein Beispiel: Das Item „Der Islam ist rückständig und verweigert sich neuen Realitäten" rekurriert auf das gängige Vorurteil der Rückständigkeit des Islams und gehört in dieser oder einer abgewandelten Form zum Standardrepertoire bei der Erfassung von Islamfeindlichkeit. Das Item findet sich so oder ähnlich formuliert in zahlreichen Studien (vgl. Abschn. 4.1.3), nie jedoch mit wörtlichem Bezug zu Muslim*innen (etwa: Muslim*innen sind rückständig). Da dieses Item zwar erhoben wurde, um in den nächsten Schritten direkte Vergleiche anstellen zu können, in der Forschungspraxis außerhalb dieser Arbeit jedoch nicht existent und daher für eine erste Differenzierung im oben beschriebenen Sinne nicht relevant ist, wird für die Faktorenanalyse in diesem ersten Schritt lediglich das tatsächlich eingesetzte Item mit Bezug zum Islam inkludiert.

Einige Items, beispielsweise im Zusammenhang mit der wahrgenommenen Bedrohung oder der vermuteten Unterstützung von islamistischen Terrorist*innen, werden in der Praxis sowohl mit Bezug zum Islam als auch mit Bezug zu Muslim*innen verwendet – zum Teil sogar mit Bezug auf Moscheen („Moscheen unterstützen den islamistisch gerechtfertigten Terror", Bitterer et al. 2019). Diese Items lassen sich nicht eindeutig zuordnen und wurden daher in diesem Analyseschritt ebenfalls ausgeklammert. *Tabelle 4.2* in Abschn. 4.1.3 gibt einen Überblick über die tatsächliche Verwendung der Items im Feld. Basierend auf

[1] Das Item „Der Islam ist [Musliminnen und Muslime sind] mir fremd." wurde von den Analysen in diesem Kapitel ausgeschlossen, da es in dieser Form in der Praxis nicht existiert und die Abweichungen vom Originalitem im Nachhinein als zu groß betrachtet werden.

[2] Zwar wurden alle Items sowohl mit dem Wortlaut *Islam* als auch mit dem Wortlaut *Muslim*innen* erfasst, dies dient jedoch primär dem in Kap. 6 folgenden direkten Mittelwertvergleich dieser Items, um Aussagen über Niveauunterschiede tätigen zu können. Auch im Rahmen der Bestimmung der Prädiktoren (vgl. Abschn. 5.2) wird mit dem Ziel der bestmöglichen Vergleichbarkeit ein Index aus allen erhobenen Items gebildet.

Tabelle 5.1 Ausgewählte Items für die Hauptkomponentenanalyse (eigene Darstellung)

Bezug Islam	**Bezug Muslim*innen**
Isl1: Der Islam ist rückständig und verweigert sich den neuen Realitäten. (–)	*Mus1:* Durch Musliminnen und Muslime fühle ich mich manchmal wie eine Fremde/ein Fremder im eigenen Land. (–)
Isl2: Der Islam ist frauenfeindlich. (–)	*Mus2:* Es sollte besser keine Musliminnen und Muslime in Deutschland geben. (–)
Isl3: Der Islam erkennt grundsätzlich andere Religionen als gleichberechtigt an. (+)	*Mus3:* Musliminnen und Muslimen begegne ich mit Misstrauen. (–)
Isl4: [Der Islam hat eine bewundernswerte Kultur hervorgebracht. (+)]	*Mus4:* Ich stehe Musliminnen und Muslimen genauso offen gegenüber wie Angehörigen anderer Religionen. (+)
Isl5: ~~Der Islam lehnt Homosexualität grundsätzlich ab. (–)~~	*Mus5:* [Wir sollten Musliminnen und Muslimen mehr Anerkennung entgegenbringen. (+)]

dieser Übersicht und anhand der zuvor erläuterten Kriterien verbleiben die in *Tabelle 5.1* dargestellten, in der Praxis thematisch eindeutig entweder dem Islam oder Muslim*innen zuzuordnenden Items für die Faktorenanalyse.

Das Item „Der Islam lehnt Homosexualität grundsätzlich ab." ist zwar durchaus eindeutig zuzuordnen und wird in der Praxis verwendet, dieses Item wurde jedoch aufgrund zu geringer Korrelationen mit den anderen Items exkludiert (vgl. *Tabelle 5.2*). Die Ausreißer-Position dieses Items zeigt sich auch an der hohen Anzahl fehlender Werte. Kein anderes Item wurde von den Befragten so häufig nicht beantwortet wie dieses. Eine Exklusion aus der Faktorenanalyse liegt daher nahe.

Von den neun verbleibenden Items beziehen sich vier wörtlich auf den Islam und fünf auf Muslim*innen. Fünf Items beinhalten eine negative Darstellung des Islams bzw. von Muslim*innen (–), vier Items sind positiv (+) formuliert. Nach Exklusion aller Personen mit einer fehlenden Angabe bei mindestens einem

Tabelle 5.2 Korrelationsmatrix der eindeutig zuzuordnenden Items (eigene Darstellung)

Items	Isl1	Isl2	Isl3	Isl4	Isl5	Mus1	Mus2	Mus3	Mus4	Mus5
Isl1	**1,0000**									
Isl2	**0.7305**	**1,0000**								
Isl3	**0.5071**	**0.6029**	**1,0000**							
Isl4	**0.4324**	**0.5624**	**0.5051**	**1,0000**						
Isl5	0.3412	0.3549	0.2702	0.2140	1,0000					
Mus1	0.3929	0.4858	0.4644	0.4654	0.1838	**1,0000**				
Mus2	0.2447	0.3844	0.3788	0.4931	0.1347	**0.6408**	**1,0000**			
Mus3	0.3343	0.4693	0.4095	0.4464	0.0157	**0.5837**	**0.4930**	**1,0000**		
Mus4	0.3960	0.4583	0.4245	0.3964	0.2537	**0.5032**	**0.3265**	**0.5455**	**1,0000**	
Mus5	0.4676	0.5510	0.4525	0.6099	0.4165	**0.4841**	**0.5291**	**0.3600**	**0.4136**	**1,0000**

der sieben schlussendlich verbleibenden Items[3] ergibt sich für die Analysen im Rahmen der PCA und der CFA eine Stichprobengröße von n = 111.

Tabelle 5.3 Deskription der Stichprobe für PCA und CFA (eigene Darstellung)

	n = 111
Bildung	
% niedrig	8,11
% mittel	14,41
% hoch	77,48
Geschlecht	
% männlich	38,74
% weiblich	59,46
Alter (17–69), M (SD)	34,08 (12,35)
Religiosität (1–7), M (SD)	2,95 (1,73)

Anmerkung: Fehlende Prozent zu 100 Prozent sind Missing Values. M = Mittelwert, SD = Standardabweichung.

[3] Wie sich in Abschn. 5.1.1 schnell zeigen wird, müssen zwei weitere Items aufgrund zu geringer Faktorladungen exkludiert werden, sodass die finalen Modelle der PCA und der CFA nur noch sieben statt den hier präsentierten neun Items beinhalten. Die Fallzahl n = 111 bezieht sich auf die finalen Modelle mit sieben Items. *Tabelle 5.3* wird, obwohl sie damit gewissermaßen ein Ergebnis der PCA vorwegnimmt, bereits an dieser Stelle platziert, da sich die Stichprobe n = 111 sowohl auf die PCA als auch auf die CFA bezieht und daher hier einleitend erwähnt werden sollte.

Da die Stichprobe in diesem Kapitel von der in Abschn. 4.3 beschriebenen Gesamtstichprobe abweicht, zeigt *Tabelle 5.3* die Verteilungen bzw. Mittelwerte und Standardabweichungen der wichtigsten[4] soziodemographischen Merkmale der Befragten für die hier genutzte Teilstrichprobe (n = 111). Insgesamt ergibt sich jedoch ein ähnliches Bild wie in der Gesamtstichprobe, was aufgrund der randomisierten Zuordnung der Befragten zu einer der drei Fragebogenversionen wenig überraschend ist. Die meisten Befragten sind hoch gebildet und eher jung; Frauen sind überrepräsentiert.

5.1.1 Hauptkomponentenanalyse

In einem ersten Schritt wurde eine Hauptkomponentenanalyse durchgeführt mit dem Ziel, eine Struktur im Sinne eines „Sammelbegriff[s]" (vgl. Backhaus et al. 2018: 393) für die verwendeten Items zu finden. Die PCA mit diesen neun Items ergibt – basierend auf dem Kaiser-Kriterium – eine zweifaktorielle Lösung mit dem Eigenwert 4,77 für den ersten Faktor und dem Eigenwert 1,07 für den zweiten Faktor (vgl. *Tabelle 4.1* im Anhang im elektronischen Zusatzmaterial). Zwei der neun Items zeigen keine Faktorladungen >0,5. Dabei handelt es sich zum einen um ein positiv formuliertes Item mit Bezug zum Islam („Der Islam hat eine bewundernswerte Kultur hervorgebracht."), zum anderen um ein positiv formuliertes Item mit Bezug zu Muslim*innen („Wir sollten Musliminnen und Muslimen mehr Anerkennung entgegenbringen."). *Tabelle 5.4* zeigt das Ergebnis der PCA nach einer obliquen Rotation für die verbleibenden sieben Items. Erneut ergibt sich eine zweifaktorielle Lösung, in diesem Fall mit einem Eigenwert von 3,82 für den ersten Faktor und einem Eigenwert von 1,07 für den zweiten Faktor. Diese sieben Items mit einer Faktorladung >0,5 zeichnen ein interessantes Muster: Die drei Aussagen mit Islambezug laden auf den Faktor 2, die vier Aussagen mit dem Wording *Musliminnen und Muslime* laden auf den Faktor 1. Crossloadings, also hohe Ladungen auf beide Faktoren, sind in diesem Modell nicht zu beobachten. Die Ladungen der positiv formulierten Items fallen deutlich geringer aus als die Ladungen der negativ formulierten Items, was bedeutet, dass letztere stärker mit der jeweiligen Komponente korrelieren. Negativ formulierte Items scheinen folglich als Indikatoren für Islam-/Muslim*innenfeindlichkeit noch besser geeignet zu sein als (umcodierte) positiv formulierte Items. Allerdings weisen

[4] Es handelt sich dabei um jene Variablen, die in folgenden Kapiteln als Kontrollvariablen eingesetzt werden.

auch die positiv formulierten Items gemäß der Konvention ausreichend hohe Ladungen auf, sodass sie eindeutig einem Faktor zugeordnet werden können.

Tabelle 5.4 Ergebnisse der Hauptkomponentenanalyse (oblique oblimin Rotation) (eigene Darstellung)

Item	Faktor 1	Faktor 2
Der **Islam** ist rückständig und verweigert sich den neuen Realitäten.	–0,1175	**0,9445**
Der **Islam** ist frauenfeindlich.	0,1179	**0,8387**
Der **Islam** erkennt grundsätzlich andere Religionen als gleichberechtigt an.	0,1735	**0,6829**
Durch **Musliminnen und Muslime** fühle ich mich manchmal wie eine Fremde/ein Fremder im eigenen Land.	**0,8627**	0,0440
Es sollte besser keine **Musliminnen und Muslime** in Deutschland geben.	**0,8853**	–0,1136
Musliminnen und Muslimen begegne ich mit Misstrauen.	**0,7966**	0,0833
Ich stehe **Musliminnen und Muslimen** genauso offen gegenüber wie Angehörigen anderer Religionen.	**0,5347**	0,2553

Anmerkung: Oblique Rotation mit *Direct Oblimin.*

Basierend auf den Faktorladungen lässt sich nun pro identifiziertem Faktor ein gewichteter additiver Index[5] bilden (islambezogene Items: α = 0,8312; muslim*innenbezogene Items: α = 0,8082), der Aufschluss über die Korrelation der beiden Dimensionen gibt. Die Itemsummenkorrelation, also die Korrelation der beiden neu generierten Variablen Islamfeindlichkeit und Muslim*innenfeindlichkeit, beträgt 0,5562. Islamfeindlichkeit und Muslim*innenfeindlichkeit korrelieren also erwartungsgemäß durchaus miteinander (vgl. u. a. Diekmann 2017, 2020b; Frindte & Dietrich 2017); die Differenz zu 1 zeigt jedoch auch, dass beide Dimensionen eben nicht identisch sind.

Es lässt sich zusammenfassend konstatieren, dass sich die in der Praxis eindeutig im Zusammenhang mit dem Islam oder mit Muslim*innen in Verbindung gebrachten Items entlang dieses Wordings (*Islam / Musliminnen und Muslime*) zu zwei Komponenten zusammenfassen lassen. Damit schlägt die PCA eine

[5] Ein additiver Index fasst einzelne Items zu einer neuen Variable zusammen, in diesem Fall die drei islambezogenen Items zur neuen Variable Islamfeindlichkeit und die vier muslim*innenbezogenen Items zur Variable Muslim*innenfeindlichkeit. Bei einem gewichteten additiven Index gehen die einzelnen Items mit einer unterschiedlichen Gewichtung in den Index ein. In diesem Fall fungieren die Faktorladungen als Gewichte.

Datenreduktion im Sinne von *H1* vor: eine zweifaktorielle Lösung, wobei ein Faktor die islambezogenen und der andere Faktor die muslim*innenbezogenen Items bündelt. Sowohl die zweifaktorielle Lösung der PCA als auch die von 1 abweichende Itemsummenkorrelation sprechen für eine Differenzierung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit. In einem nächsten Schritt geht es nun darum, die Hypothese einer notwendigen Differenzierung basierend auf den Erkenntnissen der PCA mithilfe eines strukturprüfenden Verfahrens, genauer der konfirmatorischen Faktorenanalyse, zu testen.

5.1.2 Konfirmatorische Faktorenanalyse

Im Rahmen der CFA wird nun untersucht, ob die zuvor ermittelte Struktur in Form der von der PCA vorgeschlagenen zweifaktoriellen Lösung, die sich mit den theoretischen Annahmen dieser Arbeit deckt (vgl. Abschn. 2.4, Abschn. 3.4, Abschn. 3.5), die vorliegenden Daten besser abbildet als die einfaktorielle Variante, bei welcher alle manifesten Variablen als Indikatoren desselben übergeordneten Konstrukts behandelt werden – mit der Folge, dass nicht zwischen Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit unterschieden wird. Anders ausgedrückt: Werden die Daten besser durch zwei Faktoren (einerseits Islamfeindlichkeit und andererseits Muslim*innenfeindlichkeit) abgebildet oder bilden Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit einen einzigen Faktor? Das einfaktorielle Modell bildet die in der Forschungspraxis insbesondere auf Ebene der manifesten Variablen häufig zu beobachtende mangelnde Trennschärfe von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit ab.

Für die vorliegende Studie wurden die sieben Variablen mit ausreichend hohen Faktorladungen aus der PCA verwendet und eine zweifaktorielle Lösung vorgegeben, bei welcher alle islambezogenen Items dem einen und alle muslim*innenbezogenen Items dem anderen Faktor zugeordnet wurden. Dieses zweifaktorielle Modell (vgl. *Abbildung 5.2*) wurde einem einfaktoriellen Modell (vgl. *Abbildung 5.1*) mit den gleichen Indikatorvariablen gegenübergestellt. *Tabelle 5.5* zeigt die Werte der *Goodness-of-Fit*-Maße, die zur vergleichenden Bewertung der beiden Modelle herangezogen werden können.

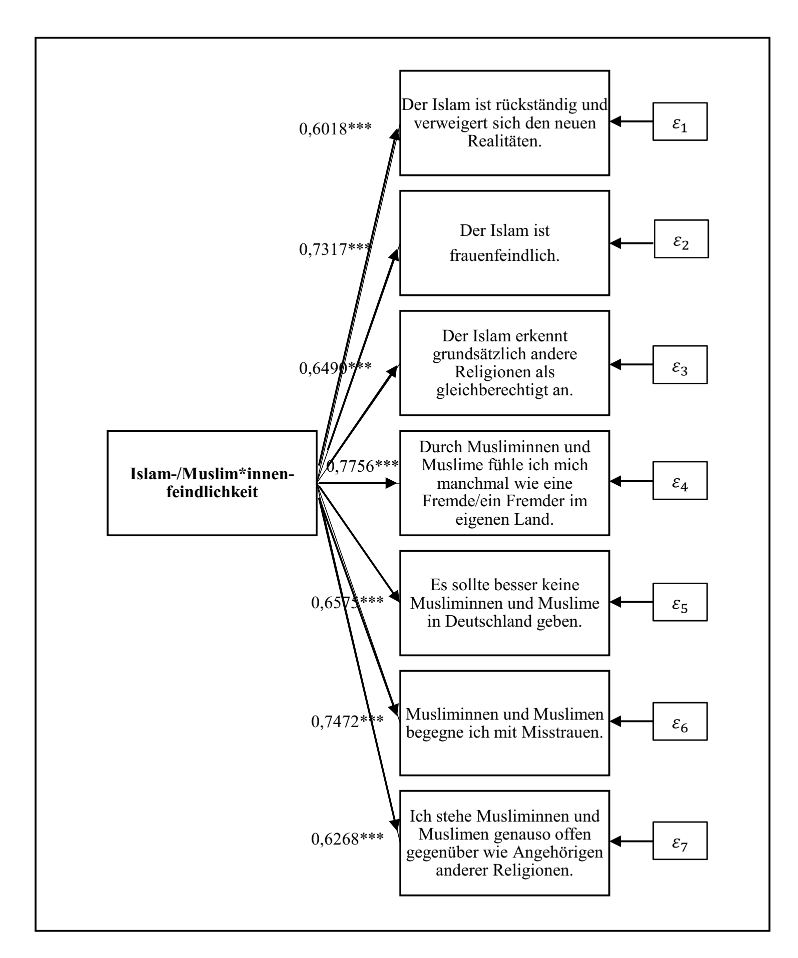


Abbildung 5.1 Einfaktorielles Modell mit standardisierten Faktorladungen (eigene Darstellung)
*p<0,05 / **p<0,01 / ***p<0,001

Gemäß der in Abschn. 4.4.1 festgelegten *Cutoff*-Werte kann konstatiert werden, dass das zweifaktorielle Modell den Anforderungen an ein gutes Modell im Großen und Ganzen entspricht. Der RMSEA-Wert könnte im Idealfall noch niedriger sein, liegt mit 0,079 aber in einem akzeptablen Rahmen. Das einfaktorielle Modell ist hier keine gute Lösung, da RMSEA und SRMR zu hoch und

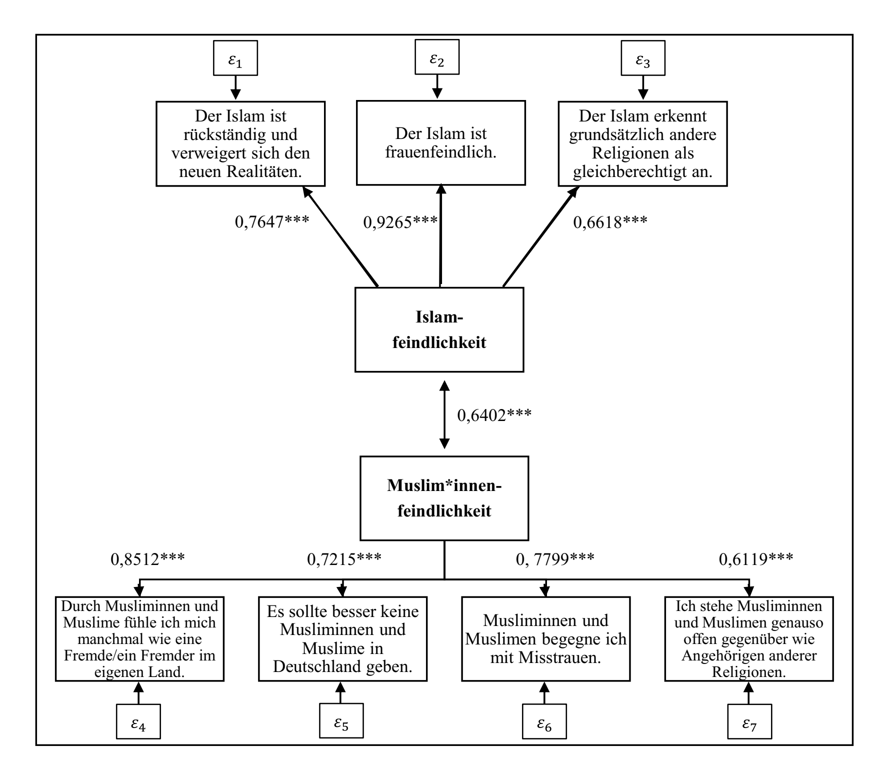


Abbildung 5.2 Zweifaktorielles Modell mit standardisierten Faktorladungen (eigene Darstellung)
*p<0,05 / **p<0,01 / ***p<0,001

TLI und CFI zu niedrig ausfallen. Außerdem ist der χ^2-Test signifikant, was bedeutet, dass die Nullhypothese – das Modell passt gut zu den Daten – verworfen werden muss. Neben der deskriptiven Inspektion der genannten Indizes zeigt auch der Blick auf den niedrigeren BIC im Falle des zweifaktoriellen Modells unter zusätzlicher Berücksichtigung der Parsimonität des Modells einen besseren Fit für die Zwei-Faktor-Lösung (vgl. Aichholzer 2017: 131; Urban & Mayerl 2014: 222). Der Modellvergleich im Rahmen der konfirmatorischen Faktorenanalyse legt nahe, dass ein zweifaktorielles Modell die Daten besser abbildet als das einfaktorielle Modell. Das spricht für die Betrachtung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit als differente (wenn auch nicht vollständig voneinander unabhängige) Dimensionen.

Tabelle 5.5 Goodness-of-Fit-Maße des einfaktoriellen und des zweifaktoriellen Modells im Vergleich (eigene Darstellung)

***Goodness-of-Fit*-Maße**	**Einfaktorielles Modell**	**Zweifaktorielles Modell**
df	14	13
LL	(–)1036,2821	(–)1006,8494
χ^2	80,89 (p = 0,0000)	22,03 (p = 0,0550)
RMSEA	0,207	0,079
TLI	0,706	0,957
CFI	0,804	0,974
SRMR	0,089	0,055
BIC	2171,464	2117,308
n	111	111

Ein Blick auf den *Parameter Level Fit* des zweifaktoriellen Modells zeigt darüber hinaus, dass alle Faktorladungen signifikant sind ($p<0{,}001$). Die standardisierten Faktorladungen bewegen sich zwischen 0,9265 („Der Islam ist frauenfeindlich") und 0,6119 („Ich stehe Musliminnen und Muslimen genauso offen gegenüber wie Angehörigen anderer Religionen.") und sind damit insgesamt recht hoch (vgl. *Tabelle 5.6*). R^2 (*Equation Level Fit*) ist ebenfalls recht hoch und variiert – korrespondierend mit den standardisierten Faktorladungen – zwischen 0,8584 („Der Islam ist frauenfeindlich") und 0,3744 („Ich stehe Musliminnen und Muslimen genauso offen gegenüber wie Angehörigen anderer Religionen."). Die Anteile erklärter Varianz sind ebenso wie die Faktorladungen tendenziell im zweifaktoriellen Modell höher als im einfaktoriellen Modell (vgl. *Tabelle 5.6*). Die Zwei-Faktor-Lösung, in welcher islambezogene und muslim*innenbezogene Items je einen Faktor bilden, scheint somit die vorliegenden Daten gut abzubilden.

Insgesamt wurden sieben Items für die PCA und die CFA verwendet. Durch einen genaueren Blick auf diese sieben Items offenbart sich darüber hinaus ein weiteres Muster. Die drei islambezogenen Items haben nicht nur das Wording *Islam* gemeinsam, sondern weisen zudem inhaltliche Parallelen auf. Die Aussagen beziehen sich auf das, was oftmals als ‚liberale' Werte bezeichnet wird, und

gerne ‚dem Westen' zugeschrieben wird,[6] also etwa Gleichheit bzw. Gleichberechtigung. Im Fall der negativ formulierten Items wird postuliert, der Islam richte sich gegen diese Werte, genauer er sei rückständig und frauenfeindlich. Beide Items bilden weitverbreitete Vorurteile gegenüber dem Islam ab und beinhalten drastische Formulierungen („rückständig", „verweigert", „frauenfeindlich"). Im Fall des positiv formulierten Items bezieht sich die Aussage auf die Gleichberechtigung unterschiedlicher Religionen und die Anerkennung derselben durch den Islam.

Tabelle 5.6 Faktorladungen und erklärte Varianz der einzelnen Items in Abhängigkeit des Modells (eigene Darstellung)

Item	Einfaktorielles Modell		Zweifaktorielles Modell	
	Faktorladung	R^2	Faktorladung	R^2
Der Islam ist rückständig und verweigert sich den neuen Realitäten.	0,6018***	0,3621	0,7647***	0,5848
Der Islam ist frauenfeindlich.	0,7317***	0,5355	0,9265***	0,8585
Der Islam erkennt grundsätzlich andere Religionen als gleichberechtigt an.	0,6490***	0,4212	0,6618***	0,4380
Durch Musliminnen und Muslime fühle ich mich manchmal wie eine Fremde/ein Fremder im eigenen Land.	0,7756***	0,6016	0,8512***	0,7245
Es sollte besser keine Musliminnen und Muslime in Deutschland geben.	0,6575***	0,4323	0,7215***	0,5205

(Fortsetzung)

[6] Von dieser Sichtweise wird sich klar distanziert, da etwa patriarchale Strukturen nahezu überall zu finden sind, hier also schnell der in Abschn. 3.2 angesprochene doppelte Standard offenbar wird. Gleichzeitig führt ein simplifizierendes, homogenisierendes Narrativ, das ‚westliche' Werte ‚dem Islam' gegenüberstellt, zu der irrigen Annahme, Werte wie Gleichheit bzw. Gleichberechtigung wären in Industrienationen oder der christlichen Religion per se gegeben, während die islamische Religion diesbezüglich als defizitär gezeichnet wird.

Tabelle 5.6 (Fortsetzung)

Item	Einfaktorielles Modell		Zweifaktorielles Modell	
	Faktorladung	**R^2**	**Faktorladung**	**R^2**
Musliminnen und Muslimen begegne ich mit Misstrauen.	0,7472***	0,5582	0,7799***	0,6083
Ich stehe Musliminnen und Muslimen genauso offen gegenüber wie Angehörigen anderer Religionen.	0,6268***	0,3929	0,6119***	0,3744

* p<0,05 / ** p<0,01 / *** p<0,001

Interessant ist, dass sich alle hier untersuchten islambezogenen Items auf der Ebene von Werten bewegen und Zuschreibungen vornehmen, wie der Islam (vermeintlich) *ist* – etwa wenn es um Gleichberechtigung oder moderne Weiterentwicklung geht. Die muslim*innenbezogenen Items hingegen beschreiben nicht, wie Muslim*innen (vermeintlich) *sind*, sondern formulieren eher persönliche Haltungen ihnen gegenüber – drei der vier Items beinhalten beispielsweise das Wort *ich*, ein Wort, das in den islambezogenen Items gänzlich fehlt. In diesen Items werden keine Urteile über Zustände und Werte vorgenommen, sondern Gefühle und Haltungen beschrieben (Fremdheit, Ablehnung, Misstrauen, Offenheit). Wenig verwunderlich ist dann auch, dass weniger drastische Formulierungen, sondern im Gegenteil mitunter sogar Pauschalisierungen abmildernde Formulierungen zu finden sind („manchmal", „besser"). Grammatikalisch betrachtet ist das Subjekt des Satzes in den muslim*innenbezogenen Items meistens *ich*, in einem Fall *es*. Das grammatikalische Subjekt der islambezogenen Items ist immer *der Islam*. Während in den islambezogenen Items mit dem Finger auf andere („den Islam") gezeigt und ein vermeintlicher ‚Fakt' über ‚den Islam' beschrieben wird, geht es in den muslim*innenbezogenen Items letztendlich um die Befragten selbst bzw. um ihr Verhältnis zu etwas oder jemandem. Implizit steht bei den Items mit *ich*-Formulierung die Beziehung der Befragten zu Muslim*innen im Vordergrund; es geht um das Verhältnis zwischen Menschen, die unter Berücksichtigung der hier dominanten Kategorisierung entlang von Religionszugehörigkeit unterschiedlichen Gruppen angehören. Die muslim*innenbezogenen Items bewegen sich inhaltlich auf einer sehr viel persönlicheren Ebene und fokussieren die Positionierung der Befragten gegenüber

Muslim*innen, statt sie zu Pauschalurteilen über einen Zustand, eine Beschaffenheit oder – im Fall von Muslim*innen – Charaktereigenschaften zu zwingen. Anders gesagt: Im Fall der islambezogenen Items soll die Sache als solche (‚der Islam') bewertet werden – hier insbesondere mit Blick auf Werte wie Gleichheit bzw. Gleichberechtigung – wohingegen im Fall der muslim*innenbezogenen Items die eigene Beziehung zu einer Sache (bzw. in diesem Fall einer Gruppe von Menschen – Muslim*innen) bewertet werden soll. Die Beurteilung des Islams steht somit der Beurteilung der eigenen Positionierung gegenüber Muslim*innen gegenüber, wodurch in der Praxis für die muslim*innenbezogenen Items eine persönliche, zwischenmenschliche Ebene hinzugefügt wird und offenbar der direkten Beurteilung von Muslim*innen vorgezogen wird.

Die zweifaktorielle Lösung der PCA, welche durch die CFA noch einmal unterstützt wurde, zeigt in Übereinstimmung mit *H1*, dass für die ausgewählten Items eine zweifaktorielle Struktur zu bevorzugen ist. Die Ergebnisse sprechen für eine differenzierte Betrachtung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit und eine Sensibilisierung für unterschiedliche Adressat*innen von Feindlichkeit im Rahmen der verwendeten manifesten Variablen zur Erfassung dieser latenten Konstrukte. Überdies wurde in den Analysen ein Muster bezüglich des inhaltlichen Gehalts der Items sichtbar: Die inhaltliche Ausrichtung der Items scheint zu korrelieren mit ihrem Wording in Bezug auf die Adressat*innen. Pauschalisierte Zuschreibungen über vermeintliche Werte und Zustände werden für die Religion des Islams gemessen, wohingegen eher subjektivierte, auf persönliche Haltungen und Gefühle ausgerichtete Items im Zusammenhang mit Muslim*innen abgefragt werden. Die Frage, zu welchen Teilen nun das Wording oder die inhaltliche Ausrichtung der Items für die entdeckte Struktur verantwortlich ist, liegt nahe, ist letztendlich aufgrund der beobachteten Kongruenz in der empirischen Praxis jedoch zweitranging. Sollte die zweifaktorielle Lösung vor allem auf die inhaltliche Dimension zurückzuführen sein, so schließt sich die legitime Frage an, warum sich islambezogene und muslim*innenbezogene Items in der Forschungspraxis in ihrer inhaltlichen Ausrichtung so sehr voneinander unterscheiden. Warum beziehen sich Items mit dem Wording *Musliminnen und Muslime* so viel stärker auf die Beziehungsebene? Warum geht es im Zusammenhang mit dem Islam so häufig um direkte Zuschreibungen, oftmals im Zusammenhang mit Ungleichheit und Ungleichwertigkeit? Und warum unterscheiden viele Forscher*innen schließlich doch nicht zwischen Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit, wenn den verwendeten Items derart unterschiedliche Bewertungsobjekte zugrunde liegen (der Islam vs. die eigene Haltung zu Muslim*innen) und diese sich auf so unterschiedlichen Ebenen bewegen

(vermeintliche Sachebene vs. affektive Ebene). Möglicherweise kann der dritte Analyseschritt (vgl. Kap. 7) diesbezüglich erste vorsichtige Antworten liefern.

Um weitere Hinweise auf eine notwendige Differenzierung der beiden Phänomene zu erlangen, werden in einem nächsten Schritt unterschiedliche Prädiktoren von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit miteinander verglichen.

5.2 Regressionsanalysen: Prädiktoren und Effekte

Nachdem im vorangegangenen Kapitel der mehrdimensionale Charakter des in dieser Arbeit betrachteten Phänomens offengelegt wurde, werden nun verschiedene Prädiktoren von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit miteinander verglichen (zur Operationalisierung vgl. Abschn. 4.1.3). Dieses Vorgehen schließt an ähnliche Studien an, in denen Aussagen über die Differenzierung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit über unterschiedliche Prädiktoren abgeleitet werden (vgl. u. a. Diekmann 2017, 2020b; Uenal et al. 2021). Hierzu werden bezogen auf die *unabhängigen* Variablen identische Regressionsmodelle gerechnet; die *abhängige* Variable variiert (Islam- oder Muslim*innenfeindlichkeit). Zusätzlich werden die Effekte von Islamfeindlichkeit und Muslim*innenfeindlichkeit auf Verhaltensintentionen gegenüber Muslim*innen miteinander verglichen. In diesen beiden Modellen ist die *abhängige* Variable identisch, die wichtigste *unabhängige* Variable – Islam- bzw. Muslim*innenfeindlichkeit – hingegen variiert. Designbedingt variiert zudem die Stichprobe (vgl. Abschn. 4.1.1). *Tabelle 5.7* zeigt die Verteilungen bzw. Mittelwerte aller in diesen Schritt involvierten Variablen in Abhängigkeit der jeweiligen Stichprobe.

Insgesamt zeigen sich ähnliche Muster in den beiden für dieses Kapitel relevanten Stichproben. Dies war zu erwarten, da sich die Stichproben auf die unterschiedlichen Fragebogenversionen zurückführen lassen und die Zuordnung zu diesen randomisiert erfolgte. Zur Erinnerung: Die Modelle zu Islamfeindlichkeit enthalten die Befragten der Fragebogenversionen A und C; die Modelle zu Muslim*innenfeindlichkeit enthalten die Befragten der Fragebogenversionen B und C. Zum Teil überschneiden sich die Stichproben damit personell (Version C). Die Stichproben A und B weisen hinsichtlich der Merkmale Geschlecht, Alter und Bildung keine signifikanten Unterschiede auf (vgl. Abschn. 4.4.1).[7]

[7] Ein *t*-test ist an dieser Stelle nicht möglich, da aufgrund der besonderen Zusammensetzung der beiden Stichproben weder vollständig abhängige noch vollständig unabhängige Stichproben vorliegen.

Tabelle 5.7 Deskription der Stichprobe für die Regressionsmodelle (eigene Darstellung)

	Modelle zu Islamfeindlichkeit: I1–I5 und V1/V3 (n = 171)	Modelle zu Muslim*innenfeindlichkeit: M1–M5 und V2/V4 (n = 179)
Kontakt		
% wenig / gar nicht	12,28	10,61
% regelmäßig	87,72	89,39
Religionskritik (1–5), M (SD)	2,80 (1,17)	2,86 (1,17)
Bildung		
% niedrig	9,36	7,26
% mittel	16,37	17,88
% hoch	74,27	74,86
Geschlecht		
% männlich	33,92	39,11
% weiblich	66,08	60,89
Alter (17–69), M (SD)	34,27 (12,26)	33,31 (11,75)
Religiosität (1–7), M (SD)	3,26 (1,85)	2,96 (1,80)
Verhaltensintentionen (1–5), M (SD)	1,75 (0,80)	1,66 (0,80)

Anmerkung. M = Mittelwert, SD = Standardabweichung.

5.2.1 Kontakt und allgemeine Religionskritik

H2 bezieht sich auf den Zusammenhang zwischen Kontakten zu Muslim*innen und Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit. Spezifischer wird angenommen, dass dieser Zusammenhang ein negativer ist (je mehr Kontakt, desto weniger Vorurteile). In *H3* wird postuliert, dass zwischen der allgemeinen Religionskritik und Islam- bzw. Muslim*innenfeindlichkeit ein positiver Zusammenhang besteht, ein hohes Maß an Religionskritik also zu stärkeren Vorurteilen gegenüber dem Islam und gegenüber Muslim*innen führt. Weiterhin wird angenommen, dass Kontakte zu Muslim*innen ein wichtigerer Prädiktor für Muslim*innenfeindlichkeit sind als die allgemeine Religionskritik (*H4*), wohingegen für Islamfeindlichkeit die allgemeine Religionskritik im Vergleich zu Kontakten zu Muslim*innen den wichtigeren Prädiktor darstellt (*H5*).

Tabelle 5.8 Prädiktoren von Islamfeindlichkeit ohne Kontrollvariablen (eigene Darstellung)

Islamfeindlichkeit	Modell I1 (n = 171)		Modell I2 (n = 171)	
	β	*SE*	β	*SE*
Kontakt	**–,26****	,19		
Religionskritik			**,35*****	,05
R^2	0,0658		0,1249	

* p<0,05 / ** p<0,01 / *** p<0,001
Anmerkung: Regressionskoeffizienten standardisiert.

Tabelle 5.8 und *Tabelle 5.9* zeigen die unterschiedlichen Regressionsmodelle mit der abhängigen Variable Islamfeindlichkeit, wobei die Modelle I1 und I2 in *Tabelle 5.8* jeweils lediglich den interessierenden Prädiktor enthalten, in die Modelle I3 und I4 in *Tabelle 5.9* zusätzlich die Kontrollvariablen Bildung, Alter, Geschlecht und selbstberichtete Religiosität integriert wurden und Modell I5 beide Prädiktoren und die Kontrollvariablen enthält. Zunächst zeigt sich, dass sowohl der Kontakt zu Muslim*innen (β = –0,26; p<0,01) als auch die allgemeine Religionskritik (β = 0,35; p<0,001) einen signifikanten Einfluss auf Islamfeindlichkeit hat.

Während Kontakt zu Muslim*innen jedoch mit einem reduzierten Ausmaß der Islamfeindlichkeit einhergeht, geht ein hohes Ausmaß an Religionskritik bei den Befragten mit stärkeren Vorurteilen gegenüber dem Islam einher. Dieser Effekt bleibt unter Berücksichtigung der Kontrollvariablen bestehen: Auch bei gleicher Bildung, gleichem Geschlecht, gleichem Alter sowie gleicher selbstberichteter Religiosität geht Kontakt mit verringerten (β = –0,25; p<0,01) und allgemeine Religionskritik mit verstärkten (β = 0,49; p<0,001) Vorurteilen einher.

Tabelle 5.9 Prädiktoren von Islamfeindlichkeit mit Kontrollvariablen (eigene Darstellung)

Islamfeindlichkeit	Modell I3 (n = 171)		Modell I4 (n = 171)		Modell I5 (n = 171)	
	β	*SE*	β	*SE*	β	*SE*
Kontakt	– **,25****	,20			– **,22****	,19
Religionskritik			**,49*****	,07	**,46*****	,07

(Fortsetzung)

Tabelle 5.9 (Fortsetzung)

Islamfeindlichkeit	Modell I3 (n = 171)		Modell I4 (n = 171)		Modell I5 (n = 171)	
	β	*SE*	*β*	*SE*	*β*	*SE*
Bildung (Ref.: niedrig)						
mittlere	–,22	,28	–,14	,27	–,14	,26
hohe	– **,28***	,26	–,16	,25	–,17	,24
Geschlecht (Ref.: männl.)	–,11	,14	–,01	,14	–,03	,13
Alter	,00	,01	,10	,01	,05	,01
Religiosität	,24	,16	**,72***	,16	**,77***	,16
Religiosität^2	–,37	,02	–,54	,02	–,61	,02
R^2	0,1358		0,1999		0,2439	

* p<0,05 / ** p<0,01 / *** p<0,001
Anmerkung: Regressionskoeffizienten standardisiert. Ref. = Referenzkategorie.

Die Kontrollvariablen selbst zeigen nur schwach signifikante Effekte in einzelnen Fällen. In Modell I3, in dem die selbstberichtete Religiosität nicht berücksichtigt wird, geht eine hohe Bildung im Vergleich zu niedriger Bildung mit einer geringeren Islamfeindlichkeit einher (β = –0,28; p<0,05). In den Modellen I4 und I5 kann ein ebenfalls schwach signifikanter, wenn auch in seiner Effektstärke (β) vergleichsweise starker Zusammenhang zwischen der selbstberichteten Religiosität und Islamfeindlichkeit beobachtet werden (β = 0,72 bzw. β = 0,77; p<0,05). Dieses Ergebnis findet sich in jenen Modellen, in denen die allgemeine Religionskritik konstant gehalten wird. Bei einem gleichen Maß an Religionskritik gilt somit: Je ausgeprägter die selbstberichtete Religiosität, desto ausgeprägter die islamfeindlichen Einstellungen.

Tabelle 5.10 und *Tabelle 5.11* zeigen nun die gleichen Modelle wie *Tabelle 5.8* und *Tabelle 5.9* mit dem Unterschied, dass Muslim*innenfeindlichkeit anstatt Islamfeindlichkeit als abhängige Variable fungiert. Beide Prädiktoren weisen modellübergreifend einen signifikanten Zusammenhang in der erwarteten Richtung auf (β = –0,26; p<0,01 für Kontakt bzw. β = 0,16; p<0,05 für Religionskritik).

Tabelle 5.10 Prädiktoren von Muslim*innenfeindlichkeit ohne Kontrollvariablen (eigene Darstellung)

Muslim*innenfeindlichkeit	Modell M1 (n = 179)		Modell M2 (n = 179)	
	β	*SE*	β	*SE*
Kontakt	**–,26****	,17		
Religionskritik			**,16***	,05
R^2	0,0663		0,0266	

* p<0,05 / ** p<0,01 / *** p<0,001
Anmerkung: Regressionskoeffizienten standardisiert.

Kontakte zu Muslim*innen gehen unter Kontrolle von Geschlecht, Alter, Bildung und selbstberichteter Religiosität mit einer signifikant geringeren Muslim*innenfeindlichkeit einher (β = –0,25; p<0,001), wohingegen ein hohes Maß an allgemeiner Religionskritik mit verstärkten Vorurteilen gegenüber Muslim*innen einhergeht (β = 0,29; p<0,01). Auch hier zeigen sich einzelne signifikante Effekte der Kontrollvariablen, von denen an dieser Stelle zunächst eine hervorgehoben werden soll: Die selbstberichtete Religiosität korreliert signifikant mit Muslim*innenfeindlichkeit, sofern auch die Variable Religionskritik ins Modell integriert wird. Der quadrierte Term (Religiosität^2) ist ebenfalls signifikant, was die ursprüngliche Vermutung eines nicht-linearen Zusammenhangs unterstützt. In diesem Fall kann ein glockenförmiger Zusammenhang beobachtet werden. Das bedeutet, muslim*innenfeindliche Einstellungen steigen mit zunehmender Religiosität zunächst an, verringern sich dann jedoch wieder. Anders gesagt: Gar nicht oder stark religiöse Personen zeigen geringere feindliche Einstellungen gegenüber Muslim*innen als teilweise religiöse Personen. Besonders spannend macht diese Beobachtung die Tatsache, dass der quadrierte Term in den Modellen I3–I5 nicht signifikant ist. Für Islamfeindlichkeit scheint sich ein Abfall der Feindlichkeit bei sehr religiösen Befragten in dieser Form nicht zu zeigen. Stattdessen gilt: je religiöser, desto islamfeindlicher. Dass die Kurve im Fall muslim*innenfeindlicher Einstellungen für besonders religiöse Befragte wieder abfällt, ist insbesondere vor dem Hintergrund der Ideen zu Rekategorisierung und Ähnlichkeit (vgl. Abschn. 2.3.2) interessant, in welchen von einer Vorurteilsreduzierung durch Gemeinsamkeiten bzw. durch sehr inklusive Kategorisierungen (Religiosität als solche, unabhängig von der konkreten Religionszugehörigkeit) ausgegangen wird. Dieser durchaus interessante Nebenbefund soll jedoch mit

Blick auf das Kerninteresse dieser Arbeit nicht davon ablenken, dass die vorliegenden Ergebnisse die Hypothesen *H2* und *H3* sowohl für Islamfeindlichkeit als auch für Muslim*innenfeindlichkeit stützen: Kontakte zu Muslim*innen gehen mit geringerer, allgemeine Religionskritik mit verstärkter Feindlichkeit einher.

Tabelle 5.11 Prädiktoren von Muslim*innenfeindlichkeit mit Kontrollvariablen (eigene Darstellung)

Muslim*innenfeindlichkeit	Modell M3 (n = 179)		Modell M4 (n = 179)		Modell M5 (n = 179)	
	β	*SE*	β	*SE*	β	*SE*
Kontakt	**– ,25*****	,16			**–,25*****	,16
Religionskritik			**,29****	,06	**,29****	,06
Bildung (Ref.: niedrig)						
mittlere	–,13	,23	–,21	,22	–,12	,22
hohe	–,19	,21	–,24	,21	–,17	,20
Geschlecht (Ref.: männl.)	**–,28*****	,10	**–,23****	,11	**–,26*****	,10
Alter	,10	,00	,11	,00	,10	,00
Religiosität	,57	,13	**,91****	,14	**,87****	,13
Religiosität^2	–,56	,02	**–,70***	,02	**–,65***	,02
R^2	0,1932		0,1747		0,2340	

* p<0,05 / ** p<0,01 / *** p<0,001
Anmerkung: Regressionskoeffizienten standardisiert. Ref. = Referenzkategorie.

Die Hypothesen *H4* und *H5* beziehen sich auf die Wichtigkeit der Prädiktoren für die Erklärung von Islamfeindlichkeit einerseits und Muslim*innenfeindlichkeit andererseits. Zur Bestimmung der ‚Wichtigkeit' kann, wie in Abschn. 3.5 angedeutet, die Effektstärke – gemessen über den β-Koeffizienten[8] und die erklärte Varianz (R^2)[9] – herangezogen werden. In den Modellen I1 und I2 sowie in den Modellen I3 und I4 wird deutlich, dass allgemeine Religionskritik deutlich mehr Varianz erklärt als Kontakt zu Muslim*innen (R^2 = 0,0658 bzw.

[8] Der β-Koeffizient ist der sogenannte standardisierte Regressionskoeffizient. Er ist dimensionslos und gibt Veränderungen in Standardabweichungen an. Aus diesem Grund lassen sich Effektstärken unabhängiger Variablen mittels standardisiertem Regressionskoeffizienten direkt miteinander vergleichen (vgl. Diaz-Bone 2006: 193).

[9] R^2 gibt den Anteil der Variation der abhängigen Variable an, der durch alle im Modell enthaltenen unabhängigen Variablen gemeinsam erklärt wird (vgl. ebd.: 194).

R^2 = 0,1358 für Kontakt, R^2 = 0,1249 bzw. R^2 = 0,1999 für allgemeine Religionskritik). Auch zeigt sich anhand der standardisierten Koeffizienten (β) in den Modellen I1–I5, dass der Effekt der allgemeinen Religionskritik auf Islamfeindlichkeit sehr viel stärker ausfällt als der Effekt von Kontakt zu Muslim*innen. Dieser Befund stützt die Hypothese *H4*.

Im Vergleich zu den Modellen I1–I4 ergibt sich mit Blick auf die Erklärungsleistung der Modelle M1–M4 ein umgekehrtes Bild: In den Modellen mit der unabhängigen Variable Kontakt (M1 bzw. M3) ist die erklärte Varianz höher (R^2 = 0,0663 bzw. R^2 = 0,1932) als in jenen mit der unabhängigen Variable Religionskritik (M2 bzw. M4; R^2 = 0,0266 bzw. R^2 = 0,1747). Für Muslim*innenfeindlichkeit erklärt Kontakt zu Muslim*innen somit mehr Varianz als die allgemeine Religionskritik. Der β-Koeffizient hingegen indiziert einen etwas stärkeren Effekt für allgemeine Religionskritik (β = 0,29; p<0.01) verglichen mit Kontakt zu Muslim*innen (β = –0,25; p<0,001) auf Muslim*innenfeindlichkeit. Die Diskrepanz der Effektstärke ist in diesem Fall jedoch sehr viel geringer als im Fall der Modelle I1–I5. *H5* findet somit nur bedingt Unterstützung.

Eine weitere Auffälligkeit in den Modellen M3–M5, auf die abschließend eingegangen werden soll, stellt die Kontrollvariable Geschlecht dar. Die Variable Geschlecht hängt in allen drei Modellen signifikant mit Muslim*innenfeindlichkeit zusammen (β = –0,28; p<0.001 bzw. β = –0,23; p<0.01 bzw. β = –0,26; p<0.001). Gleiches konnte in den Modellen I3–I5 nicht beobachtet werden. Frauen weisen signifikant weniger Vorurteile gegenüber Muslim*innen auf als Männer, wohingegen sich keine signifikanten Geschlechterunterschiede in Bezug auf Vorurteile gegenüber dem Islam nachweisen lassen. Die repräsentativen Daten der Mitte-Studie legten in der Vergangenheit bereits nahe, dass Männer stärkere Vorbehalte gegenüber Muslim*innen hegen als Frauen (vgl. Zick et al. 2019: 87); für den letzten Erhebungszeitraum 2020/21 wurde jedoch kein signifikanter Unterschied zwischen Männern und Frauen beobachtet. Interessant ist, dass sich die 2019 beobachteten stärkeren Vorurteile bei männlichen Befragten zumindest für die vorliegende Stichprobe für Vorbehalte gegenüber dem Islam nicht ohne weiteres zu bestätigen scheinen. Die Tendenz der in *Tabelle 5.9* zu beobachtenden Effekte ist zwar dieselbe wie jene in *Tabelle 5.11*, jedoch ist der Effekt im Zusammenhang mit Islamfeindlichkeit nicht signifikant und darüber hinaus überaus schwach, sobald die allgemeine Religionskritik in das Modell aufgenommen wird. Eine mögliche Erklärung hierfür könnte in der oftmals mit dem Islam assoziierten Unterdrückung von Frauen liegen (vgl. hierzu auch Kap. 7). Die verglichen mit Männern positivere Haltung von Frauen gegenüber Muslim*innen beschränkt sich dann lediglich auf die Menschen muslimischen Glaubens, bezieht sich jedoch nicht auf die Religion

des Islams mit ihrer zugeschriebenen Benachteiligung von Frauen. Auch wenn über die Ursachen für diese Zusammenhänge nur spekuliert werden kann, so stellt das Geschlecht doch eine Einflussgröße dar, der zuvor wenig Aufmerksamkeit geschenkt wurde und die in Zukunft tiefergehend untersucht werden sollte. Das Geschlecht ist möglicherweise ein weiterer Prädiktor, der deutlich macht, dass Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit nicht identisch sind und nicht mit denselben Variablen korrelieren.

5.2.2 Verhaltensintentionen gegenüber Muslim*innen

Nachdem nun Kontakt zu Muslim*innen und allgemeine Religionskritik als zwei Prädiktoren von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit unter die Lupe genommen wurden, geht es in einem nächsten Schritt um Effekte von islam- und muslim*innenfeindlichen Einstellungen – konkret um Auswirkungen auf Verhaltensintentionen gegenüber Muslim*innen. In den fünf verwendeten Items (vgl. Abschn. 4.1.3) geht es um konkrete Verhaltensweisen, die direkt oder indirekt auf Interaktionen mit und/oder die Repräsentation von Muslim*innen abzielen. Aus diesem Grund liegt es nahe, anzunehmen, dass Einstellungen gegenüber Muslim*innen die geäußerten Verhaltensintentionen gegenüber Muslim*innen in erheblichem Maße beeinflussen. Es ist anzunehmen, dass auch Einstellungen zum Islam die Verhaltensintentionen gegenüber Muslim*innen beeinflussen, denn die Kategorisierung von Menschen entlang der Religionszugehörigkeit (‚Muslim*innen') basiert auf breit geteilten Vorstellungen über die Kategorie Religion als solcher (‚Islam'). *H6* geht daher davon aus, dass eine ausgeprägte Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit mit negativen Verhaltensintentionen gegenüber Muslim*innen einhergeht.

Die Befunde aus Abschn. 5.1.1 zeigen, dass Muslim*innen- und Islamfeindlichkeit nicht vollständig voneinander losgelöst sind. Die beiden Dimensionen korrelieren miteinander. Abschn. 5.1 konnte darüber hinaus jedoch auch zeigen, dass ein feiner Unterschied zwischen beiden Dimensionen besteht und diese empirisch nachweisbar voneinander verschieden sind. Beim Islam handelt es sich um eine Religion und damit nicht unmittelbar um die konkret in den verhaltensbezogenen Items benannten Menschen. Aufgrund der analogen Adressierung von Muslim*innen im Falle der Muslim*innenfeindlichkeit sowie im Fall der Verhaltensintentionen gegenüber Muslim*innen, postuliert *H7*, dass Einstellungen gegenüber Muslim*innen ein stärkerer Prädiktor für Verhaltensintentionen gegenüber Muslim*innen sind als Einstellungen gegenüber dem Islam.

Tabelle 5.12 zeigt die nahezu identischen Modelle V1 und V2 sowie V3 und V4 mit der abhängigen Variable Verhaltensintentionen gegenüber Muslim*innen im direkten Vergleich. In den Modellen V3 und V4 wird zusätzlich für den Einfluss von Bildung, Geschlecht, Alter und selbstberichteter Religiosität auf Verhaltensintentionen gegenüber Muslim*innen kontrolliert. Der wichtige Unterschied besteht im Austausch der unabhängigen Variable Islamfeindlichkeit in den Modellen V1 und V3 durch die unabhängige Variable Muslim*innenfeindlichkeit in den Modellen V2 und V4 (und damit zudem in einer veränderten Stichprobe). Sowohl Islamfeindlichkeit (β = 0,74; p<0,001) als auch Muslim*innenfeindlichkeit (β = 0,83; p<0,001) ist wie erwartet ein starker Prädiktor für Verhaltensintentionen gegenüber Muslim*innen: Je stärker die feindliche Haltung ausgeprägt ist, desto größer die Vorbehalte bezüglich Interaktionen mit Muslim*innen bzw. desto stärker ausgeprägt die gegen Muslim*innen gerichteten Verhaltensintentionen.

Dieser Befund ändert sich auch unter Hinzunahme der Kontrollvariablen Bildung, Geschlecht, Alter und selbstberichtete Religiosität nur marginal. Weiterhin korrelieren Islamfeindlichkeit (β = 0,73; p<0,001) und Muslim*innenfeindlichkeit (β = 0,81; p<0,001) stark mit Verhaltensintentionen gegenüber Muslim*innen. Die Ergebnisse unterstützen damit *H6*. Ein genauerer Blick auf die standardisierten Regressionskoeffizienten zeigt, dass der Einfluss von Muslim*innenfeindlichkeit auf Verhaltensintentionen gegenüber Muslim*innen größer ist als im Fall von Islamfeindlichkeit. Auch die erklärte Varianz, die in allen Modellen ohnehin sehr hoch ist, fällt mit R^2 = 0,6882 (bzw. R^2 = 0,6992 mit Kontrollvariablen) im Vergleich zu R^2 = 0,5433 (bzw. R^2 = 0,5963 mit Kontrollvariablen) für Muslim*innenfeindlichkeit noch einmal deutlich höher aus als für Islamfeindlichkeit. Basierend auf diesen Erkenntnissen kann *H7* ebenfalls angenommen werden.

Insgesamt weisen die Analysen auf zweierlei hin: Zum einen sind Einstellungen gegenüber Islam und Muslim*innen eng verbunden mit den bekundeten Verhaltensintentionen. Selbstverständlich ist zu berücksichtigen, dass es sich hierbei lediglich um Absichtserklärungen handelt, nicht um konkrete, tatsächlich stattfindende Handlungen oder Verhaltensweisen. Insbesondere mit Blick auf sozial erwünschtes Antwortverhalten liegt die Vermutung nahe, dass es Divergenzen zwischen der simplen, theoretischen Zustimmung zu verhaltensbezogenen Items im Rahmen eines Surveys und den in der Praxis tatsächlich realisierten Handlungsentscheidungen der Befragten gibt. Mittels experimenteller Designs, wie Korrespondenztests oder der *Lost Letter*-Technik, ist die Erfassung diskriminierenden Verhaltens durchaus möglich (vgl. hierzu u. a. Ahmed 2010;

Tabelle 5.12 Zusammenhang von Islam- bzw. Muslim*innenfeindlichkeit und Verhaltensintentionen gegenüber Muslim*innen im Vergleich (eigene Darstellung)

Verhaltensintentionen gegenüber Muslim*innen	Modell V1 (n = 171)		Modell V2 (n = 179)		Modell V3 (n = 171)		Modell V4 (n = 179)	
	β	*SE*	*β*	*SE*	*β*	*SE*	*β*	*SE*
Islamfeindlichkeit	**0,74*****	0,05			**,73*****	,05		
Muslim*innenfeindlichkeit			**0,83*****	0,05			**,81*****	,05
Bildung (Ref.: niedrig)								
mittel					–,11	,18	–,09	,15
hoch					–,03	,16	–,08	,14
Geschlecht (Ref.: männl.)					–,09	,09	–,03	,07
Alter					,07	,00	,01	,00
Religiosität					,08	,10	–,04	,09
Religiosität^2					,11	,01	,12	,01
R^2	0,5433		0,6882		0,5963		0,6992	

* p<0,05 / ** p<0,01 / *** p<0,001
Anmerkung: Regressionskoeffizienten standardisiert. Ref. = Referenzkategorie.

Weichselbaumer 2020). Für Surveys ist dies in einer solchen Form designbedingt nicht möglich, sodass sich der Aussagegehalt der vorliegenden Ergebnisse auf Intentionsbekundungen beschränkt. Zumindest zwischen derartigen Bekundungen und islam- sowie muslim*innenfeindlichen Einstellungen besteht jedoch empirisch nachweisbar ein starker Zusammenhang. Einstellungen sind somit ein wichtiger Prädiktor für Verhaltensintentionen.

Die Problematik der fehlenden Daten zum Einfluss von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit auf konkrete (diskriminierende) Handlungen und Verhaltensweisen ist für die zweite Erkenntnis, die aus den Befunden abgeleitet werden kann, wenig relevant. Die Ergebnisse zeigen deutlich, dass Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit nicht identisch sind, denn sie wirken sich different auf Verhaltensintentionen aus. Der Vorteil des verwendeten Kontroll-Experimentalgruppen-Designs liegt in der direkten Vergleichbarkeit: Wären Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit identisch, das heißt der Wortlaut *Islam / Muslim*innen* in Items austauschbar, so müsste sich in beiden Modellen das gleiche Muster finden. Stattdessen ist erkennbar, dass Einstellungen gegenüber Muslim*innen noch stärker als Einstellungen gegenüber dem Islam auf Verhaltensintentionen gegenüber Menschen muslimischen Glaubens wirken und Modell V2 (bzw. V4) über eine höhere erklärte Varianz verfügt als Modell V1 (bzw. V3).

5.3 Zwischenfazit: Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit als differente, aber korrelierende Dimensionen

Ziel dieses ersten Analyseschritts war die Überprüfung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit als empirisch nachweisbar voneinander zu unterscheidende Dimensionen. Dieses Forschungsinteresse leitete sich aus der oftmals synonymen und wenig differenzierten Verwendung einzelner Termini und Konzepte im Zusammenhang mit Vorurteilen gegenüber Menschen muslimischen Glaubens und der Religion des Islams ab. Um die Frage nach einer notwendigen Differenzierung zu beantworten, wurden methodologisch betrachtet zwei unterschiedliche, sich ergänzende Ansätze gewählt.

Zunächst gaben PCA und CFA Aufschluss über Muster in der Datenstruktur. Die PCA konnte zeigen, dass sich die verwendeten Items im Sinne einer Datenreduktion zu zwei Komponenten zusammenfassen lassen. Alle islambezogenen Items bildeten dabei die eine Komponente, alle muslim*innenbezogenen Items die zweite Komponente. Mithilfe einer CFA konnte auf dieser Basis schließlich das ermittelte zweidimensionale Modell mit einem eindimensionalen Modell, das in weiten Teilen den Umgang mit Items in der aktuellen Forschungspraxis

widerspiegelt, hinsichtlich seiner Passung und Parsimonität verglichen werden. Alle *Goodness-of-Fit*-Maße sprechen für ein zweidimensionales Modell. Eine differenziertere Betrachtung im Sinne einer Entflechtung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit beschreibt die vorliegenden Daten somit besser als ein eindimensionales Modell, in dem islam- und muslim*innenbezogene Items zu einem einzigen Faktor zusammengefasst werden. Neben der zweifaktoriellen Lösung konnte die PCA außerdem zeigen, dass beide Komponenten erwartungsgemäß miteinander korrelieren. In Kap. 3 wurde herausgearbeitet, dass Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit als zwei einstellungsbezogene Dimensionen im Rahmen des komplexen Phänomens des antimuslimischen Rassismus gedacht werden können. Vor diesem Hintergrund ist eine Korrelation zwischen beiden Komponenten absolut plausibel. Aus der Anerkennung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit als eigenständige Dimensionen von Abwertung statt als synonyme Begriffe für dasselbe Phänomen lässt sich die Notwendigkeit einer separaten Erfassung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit im Rahmen der Vorurteilsforschung ableiten. Aufgrund ihrer Überschneidungen bzw. Zusammenhänge sollten beide Dimensionen jedoch idealerweise in Ergänzung zueinander erfasst und interpretiert werden.

In diesem Schritt ist zudem eine Kongruenz zwischen Wording (*Islam / Musliminnen und Muslime*) und Inhalt der einzelnen Items sichtbar geworden. Items, die in der Praxis lediglich im Zusammenhang mit dem Islam verwendet werden, enthalten einerseits tendenziell drastischere Formulierungen als muslim*innenbezogene Items und zielen auf die Sachebene ab. Die islambezogenen Items fordern eine Bewertung des Islams, sie enthalten Zuschreibungen und beziehen sich oftmals auf Ungleichheit und Ungleichwertigkeit. Die muslim*innenbezogenen Items hingegen stellen die eigene Haltung oder Beziehung zu Muslim*innen zur Bewertung, was nicht zuletzt grammatikalisch über das Subjekt *ich* ausgedrückt wird. Die Ausrichtung der Items ist hierdurch eine völlig andere. Muslim*innenbezogene Items enthalten eine sehr viel persönlichere Ebene und stellen die Beziehung zwischen Muslim*innen und den nicht-muslimischen Befragten in den Vordergrund. Die Befragten sind involviert und gewissermaßen selbst Bestandteil der Bewertung, wohingegen in allen islambezogenen Items ‚der Islam' das Subjekt darstellt, wodurch eine größere Distanz zum Bewertungsobjekt aufgebaut wird als in den muslim*innenbezogenen Items mit dem Subjekt *ich*. Als Nebeneffekt der Dimensionalisierung der Items entlang ihres Wordings offenbarten sich folglich auch inhaltliche Dimensionen, die mit dem Wording *Islam / Musliminnen und Muslime* kongruent sind und unbedingt berücksichtigt werden sollten.

Daran anschließend wurden Regressionsmodelle gerechnet, um Abweichungen bezüglich der Korrelationen mit einzelnen Variablen zwischen Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit[10] identifizieren zu können. Tatsächlich zeigt sich, dass sowohl Kontakte zu Muslim*innen als auch allgemein eher religionskritische Einstellungen signifikant mit Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit zusammenhängen. Kontakte zu Muslim*innen gehen dabei in beiden Fällen mit reduzierten, eine religionskritische Haltung mit verstärkten Vorurteilen einher. Bei genauerem Hinsehen sind jedoch Unterschiede bezüglich der Wichtigkeit der einzelnen Prädiktoren zwischen Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit erkennbar. Eine religionskritische Haltung stellt – gemessen über den standardisierten Regressionskoeffizienten (β) und die erklärte Varianz – einen wichtigeren Prädiktor für Islamfeindlichkeit dar als Kontakt zu Muslim*innen. Für Muslim*innenfeindlichkeit hingegen scheinen beide Prädiktoren ähnlich wichtig zu sein. Damit ergibt sich mit Blick auf die Prädiktoren ein abweichendes Muster zwischen Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit, was für eine Differenzierung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit spricht.

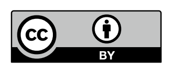
Als weiterer wichtiger Prädiktor für Muslim*innenfeindlichkeit, der auf Islamfeindlichkeit jedoch überhaupt keinen signifikanten Einfluss hat, konnte zudem das Geschlecht ermittelt werden. Frauen sind demnach signifikant weniger muslim*innenfeindlich eingestellt als Männer. Für feindliche Einstellungen zum Islam ergeben sich keine signifikanten Unterschiede zwischen Männern und Frauen. Inwiefern die dem Islam oftmals unterstellte Unterdrückung von Frauen hier eine Erklärung liefern kann, wäre allenfalls Spekulation. Für weiterführende Forschung im Phänomenbereich könnte das Geschlecht jedoch zukünftig ein interessanter Prädiktor sein.

Im Zusammenhang mit Verhaltensintentionen gegenüber Muslim*innen deuten die Ergebnisse darauf hin, dass Muslim*innenfeindlichkeit hier ein stärkerer Prädiktor ist als Islamfeindlichkeit, auch wenn die Korrelationskoeffizienten und erklärte Varianz in beiden Modellen recht hoch ausfallen. Dass die Korrelation in beiden Fällen derart stark ausfällt, liegt möglicherweise nicht zuletzt an der Tatsache, dass lediglich Intentionen abgefragt wurden und entsprechende Verhaltensbekundungen insbesondere unter einem wahrgenommenen Druck sozial erwünschten Antwortverhaltens recht simpel zu äußern und noch dazu wenig folgenreich sind, sodass bloße Absichtserklärungen in einem Survey nicht mit

[10] Zur Erinnerung: Die Operationalisierung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit unterscheidet sich in diesem Schritt von der Auswahl der Items in der PCA und der CFA, denn zur besseren Vergleichbarkeit der Modelle wurden zur Indexbildung im Rahmen der Regressionsanalysen alle zur Verfügung stehenden Items verwendet.

tatsächlichen Handlungen und Verhaltensweisen gleichzusetzen sind. Nichtsdestotrotz variieren die Ergebnisse für Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit, was einmal mehr untermauert, dass beide Phänomene nicht identisch sind.

Im Folgenden geht es nun um die Frage, die sich an den Befund zweier differenter Konstrukte anschließt: Unterscheiden Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit sich auch hinsichtlich ihres Ausmaßes voneinander und falls ja, finden islamfeindliche oder muslim*innenfeindliche Items mehr Zustimmung unter den Befragten?



6 Good Muslims, Bad Islam? Das Ausmaß feindlicher Einstellungen im Vergleich

Nachdem theoretisch hergeleitet geworden ist, dass Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit als zwei Dimensionen eines übergeordneten Phänomens verstanden werden können (im Sinne von Abschn. 3.2 als zwei Säulen innerhalb des antimuslimischen Rassismus) und empirisch belegt worden ist, dass diese beiden Dimensionen nicht identisch, aber auch nicht völlig unabhängig voneinander sind und in unterschiedlicher Weise von den untersuchten Prädiktoren charakterisiert werden können, steht im Folgenden die nicht minder zentrale Frage nach dem Ausmaß[1] feindlicher Einstellungen gegenüber dem Islam und gegenüber Muslim*innen im direkten Vergleich im Fokus. Durch die identische Formulierung der Aussagen zu Islam und Muslim*innen und die daraus resultierende gleiche Stärke der Items lassen sich Zustimmungswerte zu islam- und muslim*innenfeindlichen Aussagen direkt miteinander vergleichen. Um Verzerrungen zu vermeiden, erfolgte die Zuordnung der Befragten zu den einzelnen Fragebogenversionen randomisiert. Mit diesem Vorgehen wird auf vorangegangene Forschung reagiert, in der eine gleich starke Formulierung der Items noch nicht gegeben und ein direkter Vergleich nicht möglich war (vgl. Diekmann

[1] Zum Begriff *Ausmaß* sei angemerkt, dass es hier nicht um die tatsächliche Verbreitung feindlicher Einstellungen gegenüber dem Islam und Muslim*innen in ganz Deutschland im Sinne absoluter Werte gehen kann, denn dafür ist die Voraussetzung einer Zufallsstichprobe und damit eines repräsentativen Samples nicht gegeben. Wichtiger als das absolute Ausmaß ist an dieser Stelle der direkte Vergleich zwischen islam- und muslim*innenfeindlichen Einstellungen, also Islamfeindlichkeit und Muslim*innenfeindlichkeit in Relation zueinander.

Ergänzende Information Die elektronische Version dieses Kapitels enthält Zusatzmaterial, auf das über folgenden Link zugegriffen werden kann https://doi.org/10.1007/978-3-658-39065-5_6.

I. Diekmann, *Muslim*innen- und Islamfeindlichkeit*, Islam in der Gesellschaft,
https://doi.org/10.1007/978-3-658-39065-5_6

2017, 2020b; Frindte & Dietrich 2017; Leibold & Kühnel 2003, 2006). Dieser komparative Ansatz ermöglicht Aussagen über Niveauunterschiede und soll Aufschluss darüber geben, ob Vorurteile gegenüber dem Islam stärker ausgeprägt sind als Vorurteile gegenüber Muslim*innen oder umgekehrt. Basierend auf den Überlegungen zu vorurteilsreduzierenden Mechanismen (persönlicher Kontakt, multiple Gruppenzugehörigkeiten) sowie mit Blick auf die Darstellung des Islams in den Medien wurde die Hypothese formuliert, dass Vorurteile gegenüber Muslim*innen weniger stark ausgeprägt sind als Vorurteile gegenüber dem Islam (*H8*).

Das primäre Ziel dieses Kapitels ist die Kontrastierung der Mittelwerte (M) von islam- und muslim*innenbezogenen Items, um Aussagen über das Ausmaß islamfeindlicher Einstellungen im direkten Vergleich zu muslim*innenfeindlichen Einstellungen tätigen zu können. Der direkte Mittelwertvergleich dieser Items bietet darüber hinaus weitere sich anschließende Analysemöglichkeiten: Zum einen können Items identifiziert werden, die besonders hohe oder besonders niedrige Zustimmungswerte aufweisen. Selbstverständlich ist auch hier die Komparabilität der Werte eingeschränkt, da einige Items sehr viel drastischer formuliert sind als andere. Allerdings kann ein Vergleich zwischen besonders hohen oder niedrigen Mittelwerten unter den islambezogenen Items einerseits und muslim*innenbezogenen Items andererseits ebenfalls lohnend sein, um Unterschiede identifizieren zu können – etwa, wenn ein bestimmtes Item unter den islambezogenen Items die höchste Zustimmung erfährt, dasselbe Item unter den muslim*innenbezogenen Items jedoch in Bezug auf die Zustimmungswerte nur im Mittelfeld angesiedelt ist. Zum anderen eröffnet das besondere Design der Studie die Möglichkeit, Abweichungen im Antwortverhalten in Abhängigkeit der Fragebogenversion näher zu beleuchten. Der Vergleich der beiden Versionen offenbart also Unterschiede zwischen dem Antwortverhalten im Experimental-Kontrollgruppen-Design (Versionen A und B) verglichen mit dem Design der bewussten Entscheidung (Version C).

Einige spannende Aspekte aus beiden Bereichen werden in diesem Kapitel aufgegriffen und andiskutiert, da sie entweder in mehr oder weniger direktem Zusammenhang mit der Fragestellung stehen oder wertvolle, darüber hinausgehende Erkenntnisse im Bereich der Erfassung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit liefern, die hier als impulsgebend für weiterführende Forschung zu verstehen sind. Eine Auseinandersetzung mit jedem einzelnen Item würde jedoch weit über die Fragestellung hinausgehen und wäre mit Blick auf das Kernanliegen der Arbeit nicht zielführend.

6.1 Mittelwertvergleich der gesamten Stichprobe

Im Folgenden werden die Mittelwerte (inklusive Standardabweichungen (SD)) der 18 abgefragten Items jeweils in Bezug auf den Islam und in Bezug auf Muslim*innen abgebildet[2] und miteinander verglichen. Die Mittelwerte basieren auf den Ergebnissen *aller* nicht-muslimischen Befragten.[3] *Tabelle 6.1* veranschaulicht die Ergebnisse der Items mit dem Wording *Islam* (Varianten A und C-I) im Vergleich zu den Items mit dem Wording *Musliminnen und Muslime* (Varianten B und C-M). Durch eine entsprechende Recodierung gilt für alle Items unabhängig von ihrer positiven oder negativen Formulierung: Je höher der Mittelwert auf einer Skala von 1 bis 5, desto stärker ausgeprägt ist das Vorurteil.

Alle Mittelwerte der islambezogenen Items liegen im Bereich zwischen 1,70 (SD = 1,09) und 3,69 (SD = 1,08), wobei 3,69 der Mittelwert für das Item „Der Islam lehnt Homosexualität grundsätzlich ab.“ ist, welches mit Abstand die meisten Missings aufweist. Mittelwerte höher als 3 finden sich darüber hinaus bei den Items „Der Islam erkennt grundsätzlich andere Religionen als gleichberechtigt an.“ (3,30; SD = 1,21) und „Der Islam ist frauenfeindlich.“ (3,17; SD = 1,12), wobei ersteres ebenfalls vergleichsweise viele Missings enthält. Interessanterweise handelt es sich bei diesen drei Items mit der geringsten Zustimmung um solche, die in der Praxis ausschließlich mit dem Wording *Islam* verwendet werden und die sich – ähnlich wie die Items in der PCA (vgl. Abschn. 5.1) – auf Werte wie Gleichberechtigung beziehen. Dass die Ablehnung hier besonders hoch ist, deckt sich mit früheren Ergebnissen, die darauf hindeuten, dass dies insbesondere dann der Fall ist, wenn „Muslim practices [are] perceived to pose a threat to Western liberal and secular values“ (van der Noll et al. 2018: 299). Die beiden Items „Der Islam lehnt Homosexualität grundsätzlich ab.“ und „Der Islam erkennt grundsätzlich andere Religionen als gleichberechtigt an.“ wurden

[2] In dieser wie auch in den beiden folgenden Tabellen orientiert sich die Reihenfolge der dargestellten Items an der Differenz der Mittelwerte zwischen islambezogenem Item und muslim*innenbezogenem Item (absteigend).

[3] Für einen ersten Überblick werden in Abschn. 6.1 zunächst alle Befragten und damit überlappende Gruppen betrachtet. In *Tabelle 6.1* werden alle islambezogenen Werte mit allen muslim*innenbezogenen Werten verglichen. Das bedeutet, hier werden die Befragten der Gruppen A und C (Islam) mit den Befragten der Gruppen B und C (Muslim*innen) verglichen. Die beiden Gruppen weisen personelle Überschneidungen auf (Befragte aus Fragebogenversion C), weichen jedoch ansonsten voneinander ab (Fragebogenversionen A und B). Die beiden Gruppen sind also weder als abhängige noch als unabhängige Stichproben zu verstehen. Der Mittelwertvergleich unter Angabe von Signifikanzen erfolgt im nächsten Schritt separat für die Gruppen A und B bzw. C-I und C-M. Die Gültigkeit der Ergebnisse aus Abschn. 6.1 ist folglich auf die vorliegende Stichprobe beschränkt.

auch bei Leibold & Kühnel (2008) zusammen mit einem dritten Item zur Erfassung kritischer Einstellungen zum Islam verwendet, dessen Formulierung sich nicht ohne weitere Anpassungen auf Muslim*innen ummünzen ließ und daher in der vorliegenden Studie unberücksichtigt blieb („Im Islam müssen Gesetze den religiösen Vorschriften entsprechen.“, Leibold & Kühnel 2008: 103). Diese Items erfuhren ähnlich wie in dieser Arbeit auch im Rahmen der GMF-Studien auffällig viel Zustimmung (vgl. Leibold & Kühnel 2008: 103).

Am wenigsten Zustimmung erhalten die Items „Es sollte besser keinen Islam in Deutschland geben.“ (1,70; SD = 1,09) sowie „Ich fühle mich durch den Islam bedroht.“ (1,90; SD = 1,08). Eine pauschale Ablehnung im Sinne einer Exklusion des Islams aus Deutschland erfährt demnach die geringste Unterstützung unter den Befragten. Auch das Bedrohungsgefühl ist gering. Dies mag zu einem gewissen Teil mit der spezifischen, überdurchschnittlich hoch gebildeten Stichprobe zusammenhängen, die sich möglicherweise zumindest auf einer sozioökonomischen Ebene (*realistic threat*, vgl. Stephan & Stephan 2000) insgesamt wenig bedroht fühlt. Dieser Befund deckt sich mit neueren Forschungsergebnissen, die suggerieren, dass Gefühle von Angst ein weniger starker Prädiktor für Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit in Deutschland sind als beispielsweise Wut oder Ekel (vgl. Uenal et al. 2021).

Die Mittelwerte der muslim*innenbezogenen Items haben eine Spannweite von 1,37 (SD = 0,85) bis 3,24 (SD = 1,12), wobei letzterer auch in diesem Fall dem Item „Musliminnen und Muslime lehnen Homosexualität grundsätzlich ab.“ zuzuordnen ist, welches ein hohes Maß an Missings aufweist. Außerdem ist dieser Wert der einzige über 3 und damit gewissermaßen ein Ausreißer. Besonders wenig Zustimmung findet – ähnlich wie im Fall des Islams – die Aussage „Es sollte besser keine Musliminnen und Muslime in Deutschland geben.“ Auch hier fällt auf, dass Items, die Muslim*innen unterstellen, sich gegen vermeintlich ‚westliche‘ Werte[4] und Gleichberechtigung zu wenden (Homophobie, Frauenfeindlichkeit, Ungleichbehandlung anderer Religionen) besonders hohe Mittelwerte aufweisen. Items hingegen, die eine generelle Exklusion von Muslim*innen beinhalten, erfahren vergleichsweise wenig Zustimmung. Das Item „Es sollte besser keine Musliminnen und Muslime in Deutschland geben.“ findet sich in leicht abgewandelter Form („Es sollte besser gar keine Muslime in Deutschland geben.“) auch bei Leibold & Kühnel (2006), wird hier allerdings interessanterweise als Indikator für „offene Islamfeindlichkeit“ verwendet – basierend auf dem Wording der beiden verwendeten Items müsste es eher *offene Muslim*innenfeindlichkeit* heißen. Nichtsdestotrotz zeigen sich sowohl bei Leibold &

[4] Vgl. Fußnote 6 in Kapitel 5.

Kühnel (2006) als auch in den hier diskutierten Daten eher niedrige Zustimmungswerte zu diesem sehr drastisch formulierten und auf eine vollständige Exklusion von Muslim*innen aus Deutschland rekurrierenden Item. Interessanterweise wird die vollständige Exklusion von Muslim*innen zwar von einem großen Teil der Befragten abgelehnt, gleichzeitig sind jedoch viele Befragte der Meinung, Muslim*innen passten nicht zu Deutschland. Auch dieses Item zur Passung wurde in abgewandelter Form in verschiedenen Studien von Leibold & Kühnel (2003, 2006, 2008) aufgegriffen („Die muslimische Kultur paßt [sic!] durchaus in unsere westliche Welt.“ / „Der Islam paßt [sic!] durchaus in unsere westliche Welt.“). Dieses Item misst nicht „offene Islamfeindlichkeit“, sondern eine „kulturelle Abwertung des Islams“. Es entsteht der Eindruck, die Befragten äußerten sich nicht explizit gegen die Existenz des Islams bzw. von Muslim*innen in Deutschland, nehmen aber eine gewisse Distanz, ein ‚Wir vs. die Anderen‘-Gefühl wahr.

Die Standardabweichungen der einzelnen islambezogenen Items liegen zwischen 1,08 und 1,30, die der muslim*innenbezogenen Items zwischen 0,85 und 1,21. Items mit dem Wording *Islam* weisen in der Tendenz eine stärkere Streuung auf als Items mit dem Wording *Musliminnen und Muslime*. Die Antworten der Befragten zu islambezogenen Items gehen somit weiter auseinander als die Antworten zu muslim*innenbezogenen Items. Dass die Streuung zwischen islam- und muslim*innenbezogenen Items unterschiedlich ausfällt, spricht gegen eine Austauschbarkeit der Items und in der Folge für eine Differenzierung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit.

Sowohl für die islam- als auch für die muslim*innenbezogenen Items kann eine weitere interessante Beobachtung gemacht werden: Wie bereits ausgeführt, erfährt das Item „Ich fühle mich durch den Islam [Musliminnen und Muslime] bedroht.“ vergleichsweise wenig Zustimmung. Dem Item „Der Islam bedroht [Musliminnen und Muslime bedrohen] die Freiheiten und Rechte der Menschen.“ hingegen wird deutlich häufiger zugestimmt. Es stellt sich die Frage, wie dies zu erklären ist, wo doch beide Items eine Bedrohung formulieren. Interessant ist hier sicherlich zweierlei. Zum einen stellt letzteres Item einen direkten Bezug zu liberalen Werten her, indem scheinbar universelle „Freiheiten und Rechte der Menschen“ angesprochen werden, ohne jedoch näher auszuführen, was damit genau gemeint ist. Dieses Item ist damit einerseits recht unspezifisch und beschreibt keine konkreten Freiheiten oder Rechte, etwa mit Blick auf die Freiheit der sexuellen Orientierung oder Geschlechtergerechtigkeit, wie es andere Items tun. Dadurch bietet das Item einen großen Interpretationsspielraum für die Befragten und eine Zustimmung wird aufgrund der individuellen Auslegung

Tabelle 6.1 Vergleich der Mittelwerte aller Befragten (A/C-I vs. B/C-M) (eigene Darstellung)

Item	M [SD]	Item	M [SD]	Diff. M
Der Islam will seine Macht vergrößern.	2,82 [1,30] *(n = 283)*	Musliminnen und Muslime wollen ihre Macht vergrößern.	2,07 [1,21] *(n = 285)*	0,75
Der Islam ist rückständig und verweigert sich den neuen Realitäten.	2,90 [1,15] *(n = 304)*	Musliminnen und Muslime sind rückständig und verweigern sich den neuen Realitäten.	2,26 [1,07] *(n = 301)*	0,64
Die islamistischen Terroristinnen und Terroristen finden starken Rückhalt im Islam.	2,70 [1,26] *(n = 300)*	Die islamistischen Terroristinnen und Terroristen finden starken Rückhalt bei Musliminnen und Muslimen.	2,09 [1,13] *(n = 285)*	0,61
Der Islam ist mir fremd.	2,96 [1,12] *(n = 322)*	Musliminnen und Muslime sind mir fremd.	2,36 [1,17] *(n = 308)*	0,60
Der Islam passt zu Deutschland.	2,91 [1,19] *(n = 311)*	Musliminnen und Muslime passen zu Deutschland.	2,32 [1,20] *(n = 307)*	0,59
Der Islam bedroht die Freiheiten und Rechte der Menschen.	2,43 [1,22] *(n = 315)*	Musliminnen und Muslime bedrohen die Freiheiten und Rechte der Menschen.	1,86 [1,00] *(n = 303)*	0,57
Dem Islam begegne ich mit Misstrauen.	2,38 [1,19] *(n = 319)*	Musliminnen und Muslimen begegne ich mit Misstrauen.	1,84 [0,98] *(n = 309)*	0,54
Der Islam gehört zu Deutschland.	2,42 [1,26] *(n = 313)*	Musliminnen und Muslime gehören zu Deutschland.	1,94 [1,14] *(n = 306)*	0,48
Der Islam lehnt Homosexualität grundsätzlich ab.	3,69 [1,08] *(n = 247)*	Musliminnen und Muslime lehnen Homosexualität grundsätzlich ab.	3,24 [1,12] *(n = 261)*	0,45
Der Islam ist frauenfeindlich.	3,17 [1,12] *(n = 312)*	Musliminnen und Muslime sind frauenfeindlich.	2,73 [1,04] *(n = 299)*	0,44

(Fortsetzung)

Tabelle 6.1 (Fortsetzung)

Item	M [SD]	Item	M [SD]	Diff. M
Vom Islam kann man viel lernen.	2,98 [1,09] *(n = 298)*	Von Musliminnen und Muslimen kann man viel lernen.	2,60 [1,05] *(n = 293)*	0,38
Der Islam erkennt grundsätzlich andere Religionen als gleichberechtigt an.	3,30 [1,21] *(n = 279)*	Musliminnen und Muslime erkennen grundsätzlich andere Religionen als gleichberechtigt an.	2,96 [1,12] *(n = 278)*	0,34
Ich stehe dem Islam genauso offen gegenüber wie anderen Religionen.	2,23 [1,19] *(n = 322)*	Ich stehe Musliminnen und Muslimen genauso offen gegenüber wie Angehörigen anderer Religionen.	1,90 [1,09] *(n = 309)*	0,33
Ich fühle mich durch den Islam bedroht.	1,90 [1,08] *(n = 324)*	Ich fühle mich durch Musliminnen und Muslime bedroht.	1,57 [0,87] *(n = 311)*	0,33
Es sollte besser keinen Islam in Deutschland geben.	1,70 [1,09] *(n = 316)*	Es sollte besser keine Musliminnen und Muslime in Deutschland geben.	1,37 [0,85] *(n = 305)*	0,33
Wir sollten dem Islam mehr Anerkennung entgegenbringen.	2,70 [1,14] *(n = 317)*	Wir sollten Musliminnen und Muslimen mehr Anerkennung entgegenbringen.	2,39 [1,10] *(n = 297)*	0,31
Der Islam hat eine bewundernswerte Kultur hervorgebracht.	2,48 [1,14] *(n = 295)*	Musliminnen und Muslime haben eine bewundernswerte Kultur hervorgebracht.	2,43 [1,08] *(n = 276)*	0,05
Durch den Islam fühle ich mich manchmal wie eine Fremde/ein Fremder im eigenen Land.	1,82 [1,18] *(n = 322)*	Durch Musliminnen und Muslime fühle ich mich manchmal wie eine Fremde/ein Fremder im eigenen Land.	1,77 [1,16] *(n = 306)*	0,05
Islamfeindlichkeit gesamt	2,68 [0,89] (n = 189)	Muslim*innenfeindlichkeit gesamt	2,15 [0,76] (n = 197)	0,53

Anmerkung: M = Mittelwert, SD = Standardabweichung.

erleichtert. Gleichzeitig ist die Formulierung dieses Items jedoch durchaus konkret im Vergleich zur Formulierung des Items „Ich fühle mich durch den Islam [Musliminnen und Muslime] bedroht.“, welches die Form der Bedrohung nicht weiter spezifiziert und in dieser Absolutheit möglicherweise eher abgelehnt wird. Zudem beschreibt das Item „Ich fühle mich durch den Islam [Musliminnen und Muslime] bedroht.“ eine subjektive Wahrnehmung und bewegt sich auf der affektiven Ebene. Daher liegt die Vermutung nahe, dass viele Befragte durchaus ein von Muslim*innen und dem Islam ausgehendes gesellschaftliches Bedrohungspotential wahrnehmen – insbesondere mit Blick auf Freiheiten und Rechte –, sich persönlich jedoch in viel geringerem Maße tatsächlich bedroht fühlen und dem entsprechenden Item daher weniger zustimmen. Hier muss folglich unterschieden werden zwischen der Konstatierung, dass der Islam bzw. Muslim*innen eine Bedrohung darstellen, und dem eigenen subjektiven Bedrohungsempfinden.

Eine ähnliche Beobachtung findet sich auch in der vergleichenden Betrachtung der beiden Items „Der Islam ist [Musliminnen und Muslime sind] mir fremd.“ und „Durch den Islam [Musliminnen und Muslime] fühle ich mich manchmal wie eine Fremde/ein Fremder im eigenen Land.“ Beide Items beziehen sich auf Fremdheit, betonen jedoch unterschiedliche Aspekte. Das eine Item postuliert, der Islam bzw. Muslim*innen seien fremd, die Fremdheit wird also externalisiert, ‚den Anderen‘ zugeschrieben. Das andere Item beschreibt nicht ‚die Anderen‘ als fremd, sondern fragt nach eigenen Gefühlen der Fremdheit. Letzteres erfährt deutlich weniger Zustimmung durch die Befragten. Während der Islam / Muslim*innen also durchaus als fremd wahrgenommen werden, resultiert dies nicht automatisch in einem Gefühl eigener Fremdheit.

Ein Blick auf die Differenzen der Mittelwerte zwischen islambezogenen und muslim*innenbezogenen Items zeigt, dass für einige Aussagen besonders stark zwischen dem Islam und Muslim*innen unterschieden wird – das gilt allen voran für die Aussage „Der Islam will seine [Musliminnen und Muslime wollen ihre] Macht vergrößern.“, aber auch für die Items „Der Islam ist [Musliminnen und Muslime sind] rückständig und verweigert [verweigern] sich den neuen Realitäten.“ und „Die islamistischen Terroristinnen und Terroristen finden starken Rückhalt im Islam [bei Musliminnen und Muslimen].“ Diesen Items ist gemein, dass sie etwas Negatives beschreiben, gängige Vorurteile bedienen, sich im Gegensatz zu anderen Items nicht auf der affektiven Ebene eigener Gefühle zum Islam und zu Muslim*innen bewegen und eher auf eine politische als auf eine religiöse Dimension rekurrieren. Letzteres stellt durch die sprachliche Nähe von *islamistisch* und *Islam* eine weitere Besonderheit dar. Eine negativere Bewertung des Islams ist hier möglicherweise auch auf diese sprachliche Nähe zurückzuführen. Befragte scheinen insbesondere dann, wenn Items Bezüge

zur politischen Sphäre, etwa in Form von Extremismus oder Macht(ausdehnung), aufweisen, Menschen muslimischen Glaubens sehr viel positiver zu bewerten als die Religion als solche. Einem eher abstrakten Glaubenssystem gegenüber sind die Befragten somit sehr viel vorurteiliger eingestellt und beziehen insbesondere politische Aspekte eher auf die Religion oder vermeintliche Ideologie selbst als auf (konkrete) Menschen, die nicht nur, aber auch zur Gruppe der Muslim*innen gehören. Es scheint, es fällt den Befragten leichter, pauschalisierende feindliche Einstellungen gegenüber der Religion des Islams zu äußern als gegenüber Menschen, zu denen der Großteil der Befragten zumindest gelegentlich Kontakt pflegt.

Insgesamt ist erkennbar, dass die Mittelwerte der Items mit dem Wording *Musliminnen und Muslime* deutlich niedriger ausfallen als dies für die Items mit dem Wording *Islam* der Fall ist. In allen 18 Fällen liegt der Mittelwert des islambezogenen Items über dem Mittelwert des muslim*innenbezogenen Items. Konsequenterweise gilt dies ebenfalls für den Mittelwert des additiven Index Islamfeindlichkeit – ein Index, der sich aus allen 18 Einzelitems zusammensetzt und der bereits in den Regressionsanalysen in Abschn. 5.2 verwendet wurde – im Vergleich zum Mittelwert des additiven Index Muslim*innenfeindlichkeit. Der Islam wird von den Befragten also tendenziell negativer bzw. weniger positiv bewertet als Muslim*innen. Ob die Mittelwerte signifikant voneinander verschieden sind, lässt sich jedoch designbedingt erst im Rahmen eines direkten Vergleichs der Gruppen A und B bzw. C-I und C-M feststellen. Ein differenzierter Blick auf die Mittelwertvergleiche der einzelnen Versionen ist daher für die Einschätzung der Signifikanz der Mittelwertunterschiede unerlässlich.

6.2 Mittelwertvergleich für das Experimental-Kontrollgruppen-Design (A vs. B)

Im Folgenden geht es nun um eine differenzierte Auswertung der Mittelwerte in Abhängigkeit der Fragebogenversion. Anders gesagt: Wie fallen die Ergebnisse für die Gruppe A (Fragebogenversion A) im Vergleich zu Gruppe B (Fragebogenversion B) aus, also für diejenigen Befragten, die nicht über die Kontrollgruppe im Sinne der alternativen Fragebogenvariante in Kenntnis gesetzt wurden, und wie fallen die Ergebnisse in Gruppe C (Fragebogenversion C) aus, das heißt für Befragte, die diese Aussagen bewusst sowohl für den Islam also auch – im direkten Vergleich – für Muslim*innen bewerten sollten.

In *Tabelle 6.2* sind die Mittelwerte (inklusive Standardabweichungen) für islambezogene Items aus Version A und muslim*innenbezogene Items aus Version B dargestellt. Es handelt sich hierbei um zwei unterschiedliche, nicht verbundene Stichproben, da ein Drittel der Befragten zufällig ausgewählt wurde, Variante A (Islam) zu bearbeiten, während ein anderes Drittel zufällig ausgewählt wurde, Variante B (Muslim*innen) zu bearbeiten. Variante C, welche sowohl die Items zum Islam als auch zu Muslim*innen beinhaltet, wurde von einem weiteren Drittel der Befragten ausgefüllt. Variante C ist in *Tabelle 6.2* jedoch zunächst nicht dargestellt, sodass lediglich diejenigen Befragten verglichen werden, die nicht explizit auf eine Unterscheidung von Islam und Muslim*innen aufmerksam gemacht wurden und die nicht über die Existenz unterschiedlicher Item-Varianten informiert waren. Aufgrund der Unabhängigkeit der Stichproben wurde ein ungepaarter t-Test durchgeführt.

Für Items mit dem Wording *Islam* bewegen sich die Mittelwerte im Bereich zwischen 1,67 (SD = 1,00; „Es sollte besser keinen Islam in Deutschland geben.“) und 3,74 (SD = 1,03; „Der Islam lehnt Homosexualität grundsätzlich ab.“). Dies entspricht dem Befund aus *Tabelle 6.1* und damit den Ergebnissen für die gesamte Stichprobe. Die muslim*innenbezogenen Items weisen eine etwas geringere Spannweite der Mittelwerte von 1,34 (SD = 0,82; „Es sollte besser keine Musliminnen und Muslime in Deutschland geben.“) bis 3,26 (SD = 1,13; „Musliminnen und Muslime lehnen Homosexualität grundsätzlich ab.“) auf. Insgesamt befinden sich die Mittelwerte der islambezogenen Items auf einem höheren Niveau als die Mittelwerte der muslim*innenbezogenen Items. Für alle 18 Items gilt, dass jeweils der Mittelwert des islambezogenen Items über dem Mittelwert seines Pendants mit dem Wording *Musliminnen und Muslime* liegt. In 15 dieser 18 Fälle ist der Unterschied statistisch signifikant. Das bedeutet, dass der Islam in den allermeisten Fällen signifikant negativer bzw. im Falle der positiv formulierten Items weniger positiv bewertet wird als Muslim*innen. Auch für die additiven Indizes offenbart sich ein signifikant höherer Mittelwert für Islamfeindlichkeit (2,62; SD = 0,85) als für Muslim*innenfeindlichkeit (2,12; SD = 0,75) und damit eine negativere Bewertung des Islams verglichen mit Muslim*innen über alle Items hinweg. Die Standardabweichungen der einzelnen islambezogenen Items variieren zwischen 1,00 und 1,27, die der muslim*innenbezogenen Items zwischen 0,82 und 1,21. Die unterschiedlich starke Streuung bei islam- und muslim*innenbezogenen Items ist ein weiteres Indiz dafür, dass Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit nicht identisch sind.

Der einzige Unterschied zwischen den in den Fragebogenversionen A und B eingesetzten Items liegt bei ansonsten identischer Formulierung im Wording *Islam* vs. *Musliminnen und Muslime*. Die Ergebnisse sind umso bemerkenswerter

unter Berücksichtigung der Tatsache, dass es sich hierbei um ein Experimental-Kontrollgruppe-Design handelt und nicht um eine bewusst unterschiedliche Bewertung von Islam und Muslim*innen. Einzig und allein das Wording führt zu einer signifikant unterschiedlichen Bewertung, die eindeutig zu Ungunsten des Islams ausfällt. Oder anders ausgedrückt: Die Vorurteile gegenüber Menschen, die entlang ihrer Religionszugehörigkeit kategorisiert werden (Muslim*innen), fallen deutlich geringer aus als die Vorurteile gegenüber der Religion selbst (Islam).

Bei näherer Betrachtung der einzelnen Items werden insbesondere im Falle des Rückständigkeit unterstellenden Items, welches ein gängiges Vorurteil gegenüber dem Islam abbildet, sowie im Falle des Items mit einem Fokus auf eine Vergrößerung der Macht große Unterschiede zwischen islam- und muslim*innenbezogenem Item sichtbar (>0,8). Eher geringe oder gar keine signifikanten Mittelwertunterschiede finden sich hingegen auffällig häufig bei positiv formulierten Items, etwa „Der Islam hat [Musliminnen und Muslime haben] eine bewundernswerte Kultur hervorgebracht.“ Eine Ausnahme bilden hier die positiv formulierten Items mit einem inhaltlichen Fokus auf Passung und Zugehörigkeit, welche durchaus größere signifikante Mittelwertunterschiede verzeichnen. Eine Erklärung für die unterschiedliche Bewertung liegt möglicherweise in der Vorbelastung dieser Items. Insbesondere der Satz „Der Islam gehört zu Deutschland“ ist regelmäßig Gegenstand politischer Debatten. Verschiedene Politiker*innen haben in der Vergangenheit immer wieder einen Unterschied zwischen Islam und Muslim*innen hergestellt, sodass diese Aussage möglicherweise mehr als jede andere in diesem Fragebogen an eine explizite Differenzierung zwischen Islam und Muslim*innen in der Politik und der Praxis erinnert und entsprechenden Konnotationen bei den Befragten mitschwingen. Anders gesagt: Gerade im Kontext von Aushandlungsprozessen um Zugehörigkeit wurde in Deutschland immer wieder eine feine Linie zwischen der Religion des Islams und Muslim*innen als Anhänger*innen dieser Religion gezogen (vgl. Abschn. 1.2). Dass der Aussage „Musliminnen und Muslime gehören zu Deutschland.“ signifikant stärker zugestimmt wird als der Aussage „Der Islam gehört zu Deutschland.“, ist daher wenig verwunderlich, wenn nicht sogar Resultat der politischen Grenzziehungen zwischen Islam und Muslim*innen, wobei sich eine Kausalität hier nicht direkt ableiten lässt.

Das Item „Durch den Islam [Musliminnen und Muslime] fühle ich mich manchmal wie eine Fremde/ein Fremder im eigenen Land.“ ist das einzige negativ formulierte Item ohne signifikanten Mittelwertunterschied zwischen der islambezogenen und der muslim*innenbezogenen Variante. Dieses Item ist interessant, da es eines der am häufigsten eingesetzten Items zur Messung von

Tabelle 6.2 Vergleich der Mittelwerte der Befragten der Variante A (Islam) und der Variante B (Muslim*innen) (eigene Darstellung)

Item (A)	M [SD]	Item (B)	M [SD]	Diff. M (*t*-Test)
Der Islam will seine Macht vergrößern.	2,84 [1,27] *(n = 158)*	Musliminnen und Muslime wollen ihre Macht vergrößern.	2,01 [1,21] *(n = 157)*	0,83***
Der Islam ist rückständig und verweigert sich den neuen Realitäten.	2,98 [1,10] *(n = 167)*	Musliminnen und Muslime sind rückständig und verweigern sich den neuen Realitäten.	2,17 [1,05] *(n = 161)*	0,81***
Die islamistischen Terroristinnen und Terroristen finden starken Rückhalt im Islam.	2,74 [1,27] *(n = 167)*	Die islamistischen Terroristinnen und Terroristen finden starken Rückhalt bei Musliminnen und Muslimen.	2,10 [1,18] *(n = 154)*	0,64***
Der Islam ist mir fremd.	2,92 [1,08] *(n = 180)*	Musliminnen und Muslime sind mir fremd.	2,29 [1,20] *(n = 167)*	0,63***
Der Islam passt zu Deutschland.	2,91 [1,16] *(n = 171)*	Musliminnen und Muslime passen zu Deutschland.	2,32 [1,21] *(n = 166)*	0,59***
Der Islam bedroht die Freiheiten und Rechte der Menschen.	2,42 [1,17] *(n = 175)*	Musliminnen und Muslime bedrohen die Freiheiten und Rechte der Menschen.	1,83 [1,01] *(n = 163)*	0,59***
Dem Islam begegne ich mit Misstrauen.	2,33 [1,14] *(n = 178)*	Musliminnen und Muslimen begegne ich mit Misstrauen.	1,78 [0,93] *(n = 167)*	0,55***
Der Islam ist frauenfeindlich.	3,22 [1,07] *(n = 173)*	Musliminnen und Muslime sind frauenfeindlich.	2,71 [1,01] *(n = 163)*	0,51***
Der Islam lehnt Homosexualität grundsätzlich ab.	3,74 [1,03] *(n = 135)*	Musliminnen und Muslime lehnen Homosexualität grundsätzlich ab.	3,26 [1,13] *(n = 140)*	0,45***

(Fortsetzung)

Tabelle 6.2 (Fortsetzung)

Item (A)	**M [SD]**	**Item (B)**	**M [SD]**	**Diff. M (*t*-Test)**
Der Islam gehört zu Deutschland.	2,42 [1,21] *(n = 173)*	Musliminnen und Muslime gehören zu Deutschland.	1,99 [1,19] *(n = 164)*	0,43***
Ich fühle mich durch den Islam bedroht.	1,94 [1,14] *(n = 179)*	Ich fühle mich durch Musliminnen und Muslime bedroht.	1,57 [0,89] *(n = 168)*	0,37***
Es sollte besser keinen Islam in Deutschland geben.	1,67 [1,00] *(n = 175)*	Es sollte besser keine Musliminnen und Muslime in Deutschland geben.	1,34 [0,82] *(n = 164)*	0,33**
Vom Islam kann man viel lernen.	2,96 [1,09] *(n = 162)*	Von Musliminnen und Muslimen kann man viel lernen.	2,62 [1,08] *(n = 159)*	0,29**
Der Islam erkennt grundsätzlich andere Religionen als gleichberechtigt an.	3,26 [1,19] *(n = 155)*	Musliminnen und Muslime erkennen grundsätzlich andere Religionen als gleichberechtigt an.	3,00 [1,15] *(n = 146)*	0,27
Wir sollten dem Islam mehr Anerkennung entgegenbringen.	2,71 [1,15] *(n = 176)*	Wir sollten Musliminnen und Muslimen mehr Anerkennung entgegenbringen.	2,44 [1,10] *(n = 163)*	0,27*
Ich stehe dem Islam genauso offen gegenüber wie anderen Religionen.	2,19 [1,14] *(n = 178)*	Ich stehe Musliminnen und Muslimen genauso offen gegenüber wie Angehörigen anderer Religionen.	1,93 [1,13] *(n = 166)*	0,26*

(Fortsetzung)

Tabelle 6.2 (Fortsetzung)

Item (A)	M [SD]	Item (B)	M [SD]	Diff. M (*t*-Test)
Durch den Islam fühle ich mich manchmal wie eine Fremde/ein Fremder im eigenen Land.	1,81 [1,18] *(n = 176)*	Durch Musliminnen und Muslime fühle ich mich manchmal wie eine Fremde/ein Fremder im eigenen Land.	1,74 [1,17] *(n = 165)*	0,07
Der Islam hat eine bewundernswerte Kultur hervorgebracht.	2,58 [1,17] *(n = 166)*	Musliminnen und Muslime haben eine bewundernswerte Kultur hervorgebracht.	2,53 [1,11] *(n = 148)*	0,05
Islamfeindlichkeit gesamt	2,62 [0,85] (n = 104)	Muslim*innenfeindlichkeit gesamt	2,12 [0,75] (n = 100)	0,50***

* p<0,05 / ** p<0,01 / *** p<0,001. Anmerkung: M = Mittelwert, SD = Standardabweichung

Muslim*innenfeindlichkeit und in leicht abgewandelter Form[5] Teil der GMF-Kurzskala ist. Inhaltlich bearbeitet dieses Item u. a. den Aspekt der Fremdheit, in diesem Fall des ‚Sich-Selbst-Fremd-Fühlens', es hat also eine affektive Komponente, die auch bereits in Abschn. 6.1 angedeutet wurde. Für die Befragten scheint es keinen Unterschied zu machen, ob das Item auf ein ‚Sich-Fremd-Fühlen' durch den Islam oder durch Muslim*innen abzielt. Für diesen Befund kann es unterschiedliche Erklärungsansätze geben. Inhaltlich betrachtet steht die Formulierung „im *eigenen* Land" im Kontrast zum *anderen*, *fremden*, stellt also unterschwellig einen Gegensatz zu einem anderen, fremden Land (Ausland) her und aktiviert dadurch möglicherweise Assoziationen aus dem Kontext der Migration und Integration. Gleichzeitig birgt diese Formulierung das Potential, Besitzansprüche zu evozieren, da der Begriff *eigen* oftmals das Possessivpronomen ersetzt oder verstärkt. Dadurch wird der Eindruck erweckt, Muslim*innen bzw. der Islam seien ‚fremd' und ‚anders' und Deutschland eben nicht ihr ‚eigenes' Land, das ihnen gehört oder dem sie angehören. Das Item fragt also nicht einfach nach Gefühlen von Fremdheit, sondern zeichnet durch entsprechende Formulierungen bereits selbst ein Bild von fremden Muslim*innen bzw. einem fremden Islam. Die starke Rahmung dieses Items von Islam und Muslim*innen als fremd und nicht zugehörig sowie die Evokation einer Positionierung von Islam und Muslim*innen außerhalb Deutschlands führt möglicherweise dazu, dass Islam und Muslim*innen in gleichem Maße als Erklärung für ein eigenes ‚Sich-Fremd-Fühlen' herangezogen werden und es hier keine signifikanten Mittelwertunterschiede gibt. Gleichzeitig offenbart dieser Versuch einer Dekonstruktion die Vielzahl der in diesem Item enthaltenen Stimuli und Deutungsmöglichkeiten. Zu große Komplexität, Suggestionen und doppelte Stimuli sollten im Rahmen der Fragebogenkonstruktion, wenn möglich, vermieden werden, um auch tatsächlich belastbare Informationen zu erhalten (vgl. Porst 2014). Da dieses Item im Gegensatz zu nahezu allen anderen Items dieser Studie keinen signifikanten Mittelwertunterschied aufweist, kann durchaus die Validität des Items infrage gestellt werden. Uneindeutigkeiten und zu viele Stimuli sowie daraus resultierend unterschiedliche Interpretationen des Items durch die Befragten erklären so möglicherweise den Befund der kaum (und nicht signifikant) voneinander abweichenden Mittelwerte. Schließlich könnte eine weitere Erklärung in der insgesamt niedrigen Zustimmung zu diesem Item liegen, die möglicherweise weniger Spielraum für Abweichungen lässt. Gegen

[5] Das Originalitem ist ein wenig anders gelagert, da es zusätzlich die Suggestion „viele" enthält („Durch die vielen Muslime hier fühle ich mich manchmal wie ein Fremder im eigenen Land.", vgl. Heitmeyer 2012a; vgl. Abschn. 3.3). Um die für dieses Design notwendige sprachliche Adäquanz zu wahren und „dem Islam" nicht „viele Musliminnen und Muslime" gegenüberzustellen, wurde auf den Zusatz „viele" verzichtet.

diese Annahme sprechen jedoch die Ausprägungen anderer Items mit ebenfalls niedrigen Zustimmungswerten, die sehr wohl signifikante Unterschiede zwischen islam- und muslim*innenbezogenem Item aufweisen. Gleichzeitig fällt auf, dass diese Items in Bezug auf die Standardabweichung variieren, während die Standardabweichung bei den Items „Durch den Islam fühle ich mich manchmal wie eine Fremde/ein Fremder im eigenen Land.“ (SD = 1,18) und „Durch Musliminnen und Muslime fühle ich mich manchmal wie eine Fremde/ein Fremder im eigenen Land.“ (SD = 1,17) nahezu identisch ist.

Das Item „Durch den Islam [Musliminnen und Muslime] fühle ich mich manchmal wie eine Fremde/ein Fremder im eigenen Land.“ zeigt zwar, wie beschrieben, keinen signifikanten Unterschied in den Mittelwerten von islambezogenem und muslim*innenbezogenem Item, das explizit nach Fremdheit fragende, den Islam und Muslim*innen aber nicht unterschwellig als fremd rahmende Item „Der Islam ist [Musliminnen und Muslime sind] mir fremd.“ hingegen weist interessanterweise einen beachtlichen, auf dem 0,1 Prozent-Niveau signifikanten Unterschied auf: Der Islam wird signifikant stärker als fremd wahrgenommen als Muslim*innen. Dieses Ergebnis ist vor dem Hintergrund der Kontakthypothese plausibel (vgl. Abschn. 2.3.1). Dass der Islam als fremder wahrgenommen wird als Muslim*innen, könnte an verringerten Kontaktmöglichkeiten mit dem Islam verglichen mit Muslim*innen sowie qualitativ unterschiedlichen Wissensbeständen zu Islam und Muslim*innen liegen. Forschung in diesem Bereich zeigt, dass eher abstraktes Allgemeinwissen über islamische Glaubenslehren anti-muslimische Vorurteile nicht signifikant verringert, Kenntnisse über die Lebensrealität von Muslim*innen hingegen sehr wohl (vgl. Janzen et al. 2019). Kontaktsituationen können das Wissen über die Mitglieder der Outgroup fördern und diese in der Folge als weniger fremd erscheinen lassen. Die Befragten empfinden eine Religion, der sie selbst nicht angehören, als fremder als die Angehörigen dieser Religion, zu denen die allermeisten Befragten im Alltag in irgendeiner Form Kontakt haben. Abschn. 2.3.2 hat darüber hinaus deutlich gemacht, dass die vielfältigen Identitäten von Muslim*innen durch De-, Kreuz- oder Rekategorisierung in Kontaktsituationen sichtbar und bekannt werden können, Muslim*innen also nicht länger nur über ihre Religionszugehörigkeit definiert werden. Möglicherweise finden sich sogar Gemeinsamkeiten, die quer zur Religionszugehörigkeit liegen, sodass entlang anderer Heterogenitätsmarker andere Gruppengrenzen gezogen werden und Muslim*innen bei entsprechender Salienz anderer Kategorisierungen plötzlich zur Ingroup und nicht länger zur (als fremd empfundenen) Outgroup gehören. Durch Kontakte und Bekanntschaften mit Muslim*innen erfährt das muslim*innenbezogene Item also möglicherweise weniger Zustimmung als das islambezogene Item, da die Pauschalisierung für

Muslim*innen (‚alle Muslim*innen sind fremd') für die Befragten weniger zutrifft und ihre Lebensrealität weniger abbildet als die Pauschalisierung für den Islam (‚der Islam ist im Allgemeinen fremd').

Gleichzeitig ist zu beachten, dass ähnlich wie für die Gesamtübersicht (Abschn. 6.1) auch für den Versionenvergleich A-B gilt, dass das Item „Der Islam ist [Musliminnen und Muslime sind] mir fremd." insgesamt höhere Zustimmung erfährt als das Item „Durch den Islam [Musliminnen und Muslime] fühle ich mich manchmal wie eine Fremde/ein Fremder im eigenen Land." Dies lässt den Schluss zu, dass die Befragten andere Religionen oder Menschen durchaus als fremd wahrnehmen bzw. ihnen Fremdheit zuschreiben, sich aber in viel geringerem Ausmaße selbst fremd fühlen.

Es fällt auf, dass die einzelnen islambezogenen Items sortiert nach der Stärke der Zustimmung ein ähnliches Muster aufweisen wie die muslim*innenbezogenen Items, mit dem Unterschied, dass die muslim*innenbezogenen Items insgesamt weniger Zustimmung erhalten. Alles in allem wird der Islam deutlich negativer bewertet als Muslim*innen – unabhängig von der inhaltlichen Ausrichtung der Items. Die Befragten scheinen dem Islam gegenüber misstrauischer zu sein, sehen in ihm stärkeren Rückhalt für islamistische Terrorist*innen, erachten ihn als frauenfeindlicher und weniger zu Deutschland passend und sehen in ihm eine stärkere Bedrohung für die Rechte und Freiheiten der Menschen, um nur einige Beispiele zu nennen. Diese Unterschiede sind signifikant, was nicht nur inhaltlich interessant ist, sondern auch sichtbar macht, dass eine synonyme Verwendung bzw. das willkürliche Austauschen der Begriffe *Islam* und *Muslim*innen* auf manifester Ebene in standardisierten Befragungen zu verzerrten Ergebnissen führen kann.

6.3 Mittelwertvergleich für das Design der bewussten Entscheidung (C-I vs. C-M)

In einem nächsten Schritt werden die Antworten der Befragten aus Fragebogenversion C miteinander verglichen. Die Besonderheit dieser Gruppe besteht darin, dass die Respondent*innen sowohl die Aussagen zum Islam als auch zu Muslim*innen bewertet haben. Durch das parallele Vorlegen beider Formulierungen wurde die Unterscheidung für die Teilnehmer*innen explizit gemacht, sodass diese sich bewusst entscheiden konnten, ob sie zu einer gleichen oder unterschiedlichen Bewertung der Aussagen kommen wollen. Sie konnten sich beispielsweise explizit mit der Frage auseinandersetzen, ob bzw. inwiefern sie

sich durch den Islam bedroht fühlen und ob das in diesem Ausmaß auch für Muslim*innen zutrifft oder ob sie der Aussage, der Islam gehöre zu Deutschland, in gleichem Maße zustimmen wie der Aussage, Muslim*innen gehörten zu Deutschland. Da es sich in den Varianten C-I und C-M um dieselbe Stichprobe handelt, wurde ein gepaarter *t*-Test durchgeführt. Die signifikanten Unterschiede in den Mittelwerten deuten darauf hin, dass die Befragten Islam und Muslim*innen nicht nur in einem Experimental-Kontrollgruppen-Design (Versionen A und B, vgl. Abschn. 6.2) anders bewerten, sondern auch im Rahmen einer bewussten Entscheidung unterschiedliche Bewertungen vornehmen.

In *Tabelle 6.3* sind die Mittelwerte (inklusive Standardabweichungen) für die islambezogenen und muslim*innenbezogenen Items der Variante C dargestellt. Ähnlich der Varianten A und B weist auch hier das Item „Es sollte besser keinen Islam [keine Musliminnen und Muslime] in Deutschland geben.“ den niedrigsten Mittelwert auf. Im Fall des Islams liegt dieser bei 1,72 (SD = 1,18), im Fall von Muslim*innen signifikant niedriger bei 1,38 (SD = 0,87). Auch die Streuung fällt für das muslim*innenbezogene Item deutlich geringer aus. Am meisten Zustimmung erfährt erneut das Item zur Ablehnung von Homosexualität, wobei auch hier ein signifikanter Unterschied zwischen der Islam-Variante (3,64; SD = 1,16) und der Muslim*innen-Variante (3,30; SD = 1,10) zu beobachten ist. 16 von 18 Items weisen signifikante Unterschiede auf. In allen 16 Fällen fällt das Urteil über den Islam dabei negativer bzw. weniger positiv aus als das Urteil über Muslim*innen. Die Streuung variiert bei islambezogenen Items zwischen 1,02 und 1,34, bei muslim*innenbezogenen Items zwischen 0,85 und 1,22. Erneut zeigt sich eine in der Tendenz stärkere Streuung bei islambezogenen Items.

Auch ein Blick auf die additiven Indizes zeigt, dass der Mittelwert des Konstrukts Islamfeindlichkeit signifikant höher ist als der Mittelwert des Konstrukts Muslim*innenfeindlichkeit, was gleichbedeutend ist mit einer signifikant negativeren Bewertung des Islams verglichen mit Muslim*innen. Anders als im Vergleich zwischen den Versionen A und B ist in Version C nun auch der Mittelwert des Items „Der Islam erkennt grundsätzlich andere Religionen als gleichberechtigt an.“ signifikant höher als der Mittelwert des Items „Musliminnen und Muslime erkennen grundsätzlich andere Religionen als gleichberechtigt an.“ Bei einem bewussten, direkten Vergleich der Formulierung stimmen somit signifikant mehr Befragte der Aussage zu, Muslim*innen würden andere Religionen als gleichberechtigt anerkennen, als dies für den Islam der Fall ist.

Auffällig ist zudem, dass die positiv formulierten Items, die im Mittelwertvergleich der Versionen A und B zwar signifikante, jedoch keine hochsignifikanten Unterschiede zeigten, bei diesem Vergleich allesamt auf dem 0,1 Prozent-Niveau signifikant sind („Vom Islam [Von Musliminnen und Muslimen] kann man

Tabelle 6.3 Vergleich der Mittelwerte der Befragten der Variante C (Islam bzw. Muslim*innen) (eigene Darstellung)

Item	M [SD]	Item	M [SD]	Diff. M (*t*-Test)
Der Islam passt zu Deutschland.	2,90 [1,22] (*n* = *137*)	Musliminnen und Muslime passen zu Deutschland.	2,30 [1,18] (*n* = *137*)	0,60***
Der Islam will seine Macht vergrößern.	2,77 [1,34] (*n* = *121*)	Musliminnen und Muslime wollen ihre Macht vergrößern.	2,17 [1,22] (*n* = *121*)	0,60***
Dem Islam begegne ich mit Misstrauen.	2,45 [1,25] (*n* = *139*)	Musliminnen und Muslimen begegne ich mit Misstrauen.	1,87 [1,00] (*n* = *139*)	0,58***
Der Islam ist mir fremd.	3,00 [1,18] (*n* = *138*)	Musliminnen und Muslime sind mir fremd.	2,44 [1,13] (*n* = *138*)	0,56***
Die islamistischen Terroristinnen und Terroristen finden starken Rückhalt im Islam.	2,62 [1,26] (*n* = *123*)	Die islamistischen Terroristinnen und Terroristen finden starken Rückhalt bei Musliminnen und Muslimen.	2,11 [1,09] (*n* = *123*)	0,51***
Der Islam gehört zu Deutschland.	2,39 [1,32] (*n* = *137*)	Musliminnen und Muslime gehören zu Deutschland.	1,88 [1,09] (*n* = *137*)	0,49***
Der Islam bedroht die Freiheiten und Rechte der Menschen.	2,41 [1,31] (*n* = *133*)	Musliminnen und Muslime bedrohen die Freiheiten und Rechte der Menschen.	1,88 [0,99] (*n* = *133*)	0,47***
Vom Islam kann man viel lernen.	2,98 [1,09] (*n* = *129*)	Von Musliminnen und Muslimen kann man viel lernen.	2,53 [1,01] (*n* = *129*)	0,45***
Der Islam ist rückständig und verweigert sich den neuen Realitäten.	2,81 [1,22] (*n* = *134*)	Musliminnen und Muslime sind rückständig und verweigern sich den neuen Realitäten.	2,37 [1,09] (*n* = *134*)	0,44***
Der Islam erkennt grundsätzlich andere Religionen als gleichberechtigt an.	3,36 [1,25] (*n* = *119*)	Musliminnen und Muslime erkennen grundsätzlich andere Religionen als gleichberechtigt an.	2,95 [1,07] (*n* = *119*)	0,41***

(Fortsetzung)

Tabelle 6.3 (Fortsetzung)

Item	M [SD]	Item	M [SD]	Diff. M (*t*-Test)
Ich stehe dem Islam genauso offen gegenüber wie anderen Religionen.	2,27 [1,26] (*n = 141*)	Ich stehe Musliminnen und Muslimen genauso offen gegenüber wie Angehörigen anderer Religionen.	1,86 [1,03] (*n = 141*)	0,41***
Der Islam ist frauenfeindlich.	3,15 [1,17] (*n = 131*)	Musliminnen und Muslime sind frauenfeindlich.	2,78 [1,08] (*n = 131*)	0,37***
Wir sollten dem Islam mehr Anerkennung entgegenbringen.	2,70 [1,14] (*n = 133*)	Wir sollten Musliminnen und Muslimen mehr Anerkennung entgegenbringen.	2,34 [1,10] (*n = 133*)	0,36***
Der Islam lehnt Homosexualität grundsätzlich ab.	3,64 [1,16] (*n = 110*)	Musliminnen und Muslime lehnen Homosexualität grundsätzlich ab.	3,30 [1,10] (*n = 110*)	0,34**
Es sollte besser keinen Islam in Deutschland geben.	1,72 [1,18] (*n = 138*)	Es sollte besser keine Musliminnen und Muslime in Deutschland geben.	1,38 [0,87] (*n = 138*)	0,34***
Ich fühle mich durch den Islam bedroht.	1,83 [1,02] (*n = 142*)	Ich fühle mich durch Musliminnen und Muslime bedroht.	1,57 [0,85] (*n = 142*)	0,26***
Der Islam hat eine bewundernswerte Kultur hervorgebracht.	2,34 [1,09] (*n = 124*)	Musliminnen und Muslime haben eine bewundernswerte Kultur hervorgebracht.	2,31 [1,02] (*n = 124*)	0,03
Durch den Islam fühle ich mich manchmal wie eine Fremde/ein Fremder im eigenen Land.	1,83 [1,18] (*n = 141*)	Durch Musliminnen und Muslime fühle ich mich manchmal wie eine Fremde/ein Fremder im eigenen Land.	1,82 [1,16] (*n = 141*)	0,01
Islamfeindlichkeit gesamt	2,70 [0,92] (n = 79)	Muslim*innenfeindlichkeit gesamt	2,26 [0,79] (n = 79)	0,44***

* p<0,05 / ** p<0,01 / *** p<0,001. M = Mittelwert, SD = Standardabweichung

viel lernen.“ / „Ich stehe dem Islam [Musliminnen und Muslimen] genauso offen gegenüber wie anderen [Angehörigen anderer] Religionen.“ / „Wir sollten dem Islam [Musliminnen und Muslimen] mehr Anerkennung entgegenbringen.“). Unverändert bleiben allerdings die nicht-signifikanten Mittelwertunterschiede im Falle der Items „Durch den Islam [Musliminnen und Muslime] fühle ich mich manchmal wie eine Fremde/ein Fremder im eigenen Land.“ sowie „Der Islam hat [Musliminnen und Muslime haben] eine bewundernswerte Kultur hervorgebracht.“ Insbesondere bei letzterem Item ist dieses Ergebnis wenig verwunderlich, da die hervorgebrachte Kultur möglicherweise als dieselbe betrachtet wird, unabhängig davon, wer sie hervorgebracht hat. Dieses Item fragt nur indirekt nach dem Islam bzw. nach Muslim*innen; der Fokus liegt auf der durch diese Akteur*innen hervorgebrachten Kultur. Auch wenn die Akteur*innen in den beiden Items unterschiedliche sind, so unterscheiden die Befragten hier offensichtlich wenig und bewerten stattdessen das erzeugte Resultat, das heißt die Kultur – wobei „Kultur“ hier nicht näher erörtert wird und das Item offenlässt, was darunter im Einzelnen zu verstehen ist und daher viel Raum für eigene Deutungen lässt.

Resümierend lässt sich festhalten, dass die Ergebnisse aus dem Vergleich der Variante C-I und der Variante C-M den Befunden aus dem Vergleich zwischen den Varianten A und B ähneln. Sowohl im Rahmen einer bewussten Entscheidung als auch in einem Experimental-Kontrollgruppen-Design wird der Islam negativer bzw. weniger positiv bewertet als Muslim*innen. Die zuvor formulierte Hypothese *H8* wird folglich durch die Daten in beiden Designs gestützt.

6.4 Experimental-Kontrollgruppen-Design und Design der bewussten Entscheidung im Vergleich

Eine weitere Beobachtung ergibt sich aus dem Vergleich der unterschiedlichen Designs (Experimental-Kontrollgruppen-Design vs. Design der bewussten Entscheidung). Die Idee hinter den unterschiedlichen Designs war es, unterschiedliche Bewertungsszenarien für die Befragten zu schaffen: zum einen im Sinne einer Kontrollgruppe, das heißt, die islam- und muslim*innenbezogenen Items werden in unterschiedlichen Stichproben getestet und die Befragten sind sich der alternativen Variante nicht bewusst, zum anderen im Sinne eines direkten und bewussten Vergleichs, bei dem die Befragten selbst differenzieren können. Dieses parallele Vorgehen mit unterschiedlichen Designs sollte Erkenntnisse darüber liefern, ob sich Unterschiede in der Bewertung von Islam und Muslim*innen unterschiedlich deutlich zeigen, je nachdem in welchem Design der Fragebogen vorliegt. Derartige Erkenntnisse sind aus methodologischer Perspektive höchst interessant

und zentral für die Erfassung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit mittels standardisierter Befragungen, weshalb im Folgenden die zuvor beschriebenen Ergebnisse der einzelnen Designs miteinander verglichen werden.

Die Ergebnisse aus dem Vergleich der Versionen A und B sowie C-I und C-M weisen auf ähnliche Unterschiede hin. Die *t*-Tests zwischen den islambezogenen Versionen A und C-I bzw. den muslim*innenbezogenen Versionen B und C-M (vgl. *Tabelle 4.2* und *Tabelle 4.3* im Anhang im elektronischen Zusatzmaterial) zeigen, dass es hier keine signifikanten Unterschiede gibt. Für die Einstellungen zum Islam bzw. zu Muslim*innen spielt es folglich keine Rolle, ob diese im Rahmen eines Experimental-Kontrollgruppen-Designs erhoben wurden oder ob die Befragten bewusst beide Items (Islam und Muslim*innen) vorgelegt bekamen. Diese Erkenntnis ist auch mit Blick auf Kap. 7 relevant, in welchem primär zwischen Assoziationen zum Islam und Assoziationen zu Muslim*innen unterschieden wird und der Fragebogenversion, der die jeweiligen Antworten entstammen, eher eine untergeordnete Bedeutung zukommt.

Kleine Auffälligkeiten zwischen den beiden Designs fallen jedoch ins Auge. Zum einen erzeugt der Vergleich zwischen den Varianten A und B höhere Differenzwerte als der Vergleich zwischen den Varianten C-I und C-M. Während *Tabelle 6.2* zwei Differenzwerte >0,8 zeigt, liegt der höchste Differenzwert in *Tabelle 6.3* bei 0,60. Im Rahmen des Experimental-Kontrollgruppen-Designs fällt die Differenz zwischen der Bewertung von Islam und Muslim*innen folglich stellenweise deutlich höher aus. Insbesondere da hier keine bewusste Entscheidung getroffen wurde, stellt sich die Frage, wie es zu einem solchen Unterschied kommen kann und welche Deutungsrahmen abgerufen werden, wenn die Befragten entweder den Begriff *Islam* oder *Musliminnen und Muslime* lesen. Diese Frage kann anhand der bisherigen Analysen nicht beantwortet werden. Daher folgt in Kap. 7 die Auswertung offener Angaben der Befragten zu ihren Assoziationen. Gleichzeitig fällt jedoch auf, dass im Rahmen der Variante C insgesamt 16 statt 15 Items signifikante Mittelwertunterschiede zeigen und diese Unterschiede darüber hinaus in einigen Fällen hochsignifikant werden (***p<0,001). Die beobachteten Mittelwertunterschiede zwischen islambezogenen und muslim*innenbezogenen Items sind folglich in Variante C mit noch größerer Sicherheit nicht zufällig.

Einige Items weisen außerdem versionenabhängig einige Unterschiede in der Höhe der Differenzen der Mittelwerte auf. So gilt beispielsweise für das Item „Der Islam will seine Macht vergrößern.“ und in noch stärkerem Maße für das Item „Der Islam ist rückständig und verweigert sich den neuen Realitäten.“, dass die Differenz zwischen den Mittelwerten für das islambezogene Item einerseits und das muslim*innenbezogene Item andererseits im Experimental-Kontrollgruppen-Design sehr viel höher ausfällt. Die unterschiedliche Bewertung

ist also besonders hoch, wenn die Befragten nicht explizit zwischen Islam und Muslim*innen unterscheiden. Eine mögliche Erklärung hierfür könnte sein, dass beides gängige Vorurteile im Zusammenhang mit dem Islam sind und Narrative eines politischen Islams bedienen. Diese Aussage ist daher möglicherweise im Zusammenhang mit dem Islam für die Befragten leichter zugänglich und erfährt in der Folge mehr Zustimmung als im Zusammenhang mit Muslim*innen. Bei einer bewussten Entscheidung entfällt der leichtere Zugang zu diesem Item möglicherweise ein Stück weit, da hier explizit abgewogen werden kann, wie die Zustimmung zu diesem Item für den Islam einerseits und für Muslim*innen andererseits ausfällt. Gleichzeitig gibt es Beispiele, die einen gegenteiligen Effekt zeigen: Die Mittelwertunterschiede der Items „Vom Islam [von Musliminnen und Muslimen] kann man viel lernen.“ sowie „Der Islam erkennt [Musliminnen und Muslime erkennen] grundsätzlich andere Religionen als gleichberechtigt an.“ werden in Variante C größer bzw. im Fall des zweiten Items überhaupt erst signifikant. Hier scheinen die Befragten eher einen Unterschied zu machen, wenn sie beide Optionen kennen und diese bewusst ins Verhältnis setzen können. Beide Items sind positiv formuliert, was die Vermutung nahelegt, dass möglicherweise insbesondere solche Items bei einer bewussten Unterscheidung zu stärkeren Differenzen führen, die dem Islam bzw. Muslim*innen positive Eigenschaften zusprechen.

Das Item „Der Islam erkennt [Musliminnen und Muslime erkennen] grundsätzlich andere Religionen als gleichberechtigt an.“ ist von den positiv formulierten Items sowohl mit dem Wording *Islam* als auch mit dem Wording *Musliminnen und Muslime* das am negativsten bewertete. Ein signifikanter Unterschied der Mittelwerte zwischen islambezogenem Item und muslim*innenbezogenem Item findet sich jedoch ausschließlich im Vergleich zwischen den Varianten C-I und C-M. Im Rahmen einer bewussten Unterscheidung schreiben die Befragten Muslim*innen in stärkerem Maße zu, andere Religionen als gleichberechtigt anzuerkennen, als der Religion des Islams als solcher. Dieses Item zielt auf die Anerkennung der Gleichberechtigung verschiedener Religionen ab und lehnt damit indirekt eine Hierarchisierung bzw. eine Superiorität einer Religion über andere Religionen ab. Diejenigen Befragten, die explizit zwischen beiden Items unterscheiden und beide Aussagen bewerten konnten, nehmen den Islam als signifikant weniger tolerant und als sich selbst als überlegener begreifend wahr als Muslim*innen. Anders ausgedrückt: Der Religion des Islams wird die Ungleichbehandlung von Religionen und damit im weiteren Sinne eine Ideologie der Ungleichwertigkeit (vgl. Abschn. 1.3) in stärkerem Maße zugeschrieben als den dieser Religion angehörenden Menschen, in diesem Fall Muslim*innen. Auch

an diesem Item lässt sich die wahrgenommene bessere Kompatibilität von Muslim*innen mit ‚westlichen' Werten im Vergleich zum Islam ablesen. Interessant ist, dass dieser Unterschied im Experimental-Kontrollgruppen-Design nicht signifikant ist, wenn auch die Tendenz dieselbe ist. Das deutet darauf hin, dass die Befragten durchaus einen Unterschied machen zwischen einer Religion und ihren Anhänger*innen und letztere mit Blick auf ihre Toleranz anderen Religionen gegenüber bewusst positiver bewerten.

Alles in allem sind die Unterschiede zwischen den Versionen jedoch gering ausgeprägt und es gibt keine signifikanten Unterschiede zwischen den Mittelwerten der islambezogenen Items aus den Varianten A und C-I sowie zwischen den Mittelwerten der muslim*innenbezogenen Items aus den Varianten B und C-M, sodass für die folgende Analyse in Kap. 7 nur mehr zwischen islambezogener und muslim*innenbezogener Variable unterschieden wird und die Versionenzugehörigkeit von nun an eine untergeordnete Rolle spielt.

6.5 Zwischenfazit: designunabhängig negativere Bewertung des Islams

Versionenübergreifend lässt sich mit Blick auf die Mittelwertvergleiche zunächst ein zentrales Ergebnis festhalten: Die Befragten sind dem Islam gegenüber signifikant negativer eingestellt als gegenüber Muslim*innen. Dieses Ergebnis gilt für den Großteil der abgefragten Items und findet sich sowohl bei denjenigen, die beide Items bewerten sollten (16 von 18 Items mit signifikantem Mittelwertunterschied), als auch bei den beiden Gruppen, die die Aussagen unabhängig voneinander entweder für den Islam oder für Muslim*innen eingeschätzt haben (15 von 18 Items mit signifikantem Mittelwertunterschied). Da die Mittelwerte der islambezogenen Items in den Versionen A und C-I sowie die Mittelwerte der muslim*innenbezogenen Items in den Versionen B und C-M nicht signifikant voneinander verschieden sind, scheint das Design – Experimental-Kontrollgruppen-Design oder Design der bewussten Entscheidung – dieses Ergebnis nicht zu beeinflussen; es hat designübergreifend Bestand.

Dieses Ergebnis stützt die zuvor formulierte Hypothese (*H8*), dass der Islam negativer bewertet wird als Muslim*innen. Es deckt sich mit den spärlichen empirischen Erkenntnissen, die es bisher im Bereich eines direkten Itemvergleichs gibt (vgl. Petersen 2012), sowie den Tendenzen, die sich aus der Forschung zur Dimensionalisierung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit ableiten lassen, auch wenn die Autor*innen bisher nicht mit einem direkten Itemvergleich operierten (vgl. Leibold & Kühnel 2003, 2006, 2008).

Die Gründe für diese zum Teil stark ausgeprägten Niveauunterschiede von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit, das heißt die stärkere Prävalenz islamfeindlicher Einstellungen verglichen mit muslim*innenfeindlichen Einstellungen, können vielschichtig sein. Die Literatur wie auch die Ergebnisse aus Abschn. 5.2.1 legen die Vermutung nahe, dass Kontakte zu Muslim*innen Vorurteile gegenüber Angehörigen dieser Outgroup verringern – möglicherweise gilt dies für Vorurteile gegenüber dem Islam nur in geringerem Umfang. Kontakt zu Muslim*innen führt unter anderem dazu, dass Wissen über diese Gruppe und über einzelne Individuen generiert wird, sodass Muslim*innen als Menschen mit multiplen Gruppenzugehörigkeiten und daraus resultierend als Menschen mit facettenreichen Identitäten und weniger als ‚homogene Masse' wahrgenommen werden. Es ist bekannt, dass insbesondere das Wissen über die Lebensrealität von Muslim*innen in Deutschland mit einer Reduzierung muslim*innenfeindlicher Einstellungen einhergeht; das abstrakte Allgemeinwissen über die Glaubenslehren des Islams hingegen hat keinen Einfluss auf muslim*innenfeindliche Einstellungen (vgl. Janzen et al. 2019). Die Analyse der einzelnen Items hat gezeigt, dass der Islam den Befragten fremder ist als Muslim*innen. Möglicherweise ist dies das Resultat von Kontaktsituationen, in denen zwar Kontakte zwischen Muslim*innen und Nicht-Muslim*innen stattfinden, der Kontext jedoch keinen Bezug zur Religion hat, die Religion bzw. religiöse Praktiken also nicht im Vordergrund stehen und gar nicht oder lediglich am Rande thematisiert werden. Dies könnten beispielsweise Kontakte im schulischen oder beruflichen Umfeld sein, ebenso wie Freizeitkontakte, etwa in Sportvereinen.

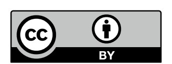
Selbstverständlich kann auch das mediale Bild, das von Muslim*innen auf der einen und dem Islam auf der anderen Seite vermittelt wird, zu einer unterschiedlichen Bewertung beitragen. Die sprachliche Einbettung in Zeitungsartikeln etwa variiert zwischen Islam und Muslim*innen mit Blick auf positiv oder negativ konnotierte Adjektive enorm (vgl. Kalwa 2013). Eine überwiegend negative Darstellung des Islams oder eine Berichterstattung, die den Islam primär in Kontexten wie Terror, Krieg, Gewalt und Unterdrückung verortet, zeichnet ein

> „zugespitztes Gewalt- und Konfliktbild, das den Eindruck vermittelt, dass der Islam weniger eine Religion als vielmehr eine politische Ideologie und einen gesellschaftlichen Wertekodex darstellt, die mit den Moralvorstellungen des Westens kollidieren" (Hafez & Richter 2007: 44).

Dies könnte eine Erklärung sein für die unterschiedliche Bewertung des Islams als Religion – oder für einige Befragte eben auch als politische Ideologie – auf der

einen Seite und Menschen, die dieser Religion angehören und die damit letztendlich Subjekte sind, über welche religiöse Praktiken vermittelt und sichtbar werden können, denen die Befragten mitunter aber auch in areligiösen Kontexten begegnen und mit denen sie potentiell Gemeinsamkeiten teilen, auf der anderen Seite.

Insgesamt kann festgehalten werden, dass es durchaus von Bedeutung ist, ob ein Item sich wörtlich auf den Islam bezieht oder ob stattdessen nach den diese Religion angehörenden Menschen – Muslim*innen – gefragt wird. Da die Items ansonsten identisch sind, beispielsweise in beiden Fällen auf eine wahrgenommene Bedrohung, Misstrauen oder Zugehörigkeit abzielen, lässt sich hier direkt vergleichen, welchen Einfluss es bei einer standardisierten Befragung macht, ob sprachlich auf eine Religion als solche oder auf eine Gruppe von Menschen abgezielt wird. Das experimentelle Forschungsdesign ermöglicht durch eine identische Stärke der Items einen direkten Vergleich, der in dieser Form in der vorhandenen Literatur bisher nicht zu finden ist. Die präsentierten Ergebnisse hinsichtlich des unterschiedlichen Ausmaßes von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit sind daher ein wichtiger und innovativer Schritt im Bereich der Forschung zur Differenzierung von islam- und muslim*innenfeindlichen Einstellungen. Offen bleibt nach diesem zweiten Auswertungsschritt, welche Ursachen hinter dem zentralen Befund der Analyse der Mittelwerte – die negativere Bewertung des Islams verglichen mit Muslim*innen durch die Befragten – liegen können. Um mögliche Ursachen zu eruieren, wird im Folgenden näher untersucht, welche Assoziationen bei den Befragten hinter den beiden Begriffen stehen.



7 Assoziationen mit Islam und Muslim*innen: frequenz- und valenzanalytische Annäherungen

> „Ich akzeptiere zwar jeden Menschen, wie er ist, aber die Religion der Muslime ist in meinen Augen zurückgeblieben“ [B][1]

Eine so explizite Differenzierung zwischen Menschen und ihrer Religion, wie sie ein*e Befragte*r hier äußert, findet sich eher selten in den Daten. Aus diesem Grund bietet sich ein direkter Vergleich an: An was denken die Befragten, wenn sie den Begriff Islam lesen? An was denken sie, wenn es um Muslim*innen geht? Welche Frames werden jeweils aktiviert? Welche Assoziationen werden geweckt? Die Analyse der Deutungsrahmen der Befragten soll helfen, verknüpfte Bedeutungen mit den Begriffen *Islam* und *Muslim*innen* zu verstehen. Divergierende Deutungsrahmen können als Indikator für eine notwendige Differenzierung verstanden werden. Kap. 6 hat gezeigt, dass ein Austauschen der Begriffe in den Items nicht folgenlos bleibt: Der Islam wird negativer bewertet als Muslim*innen. Der explorative Schritt der Identifikation von assoziativen Themenbereichen kann nun Hinweise darauf geben, warum die Bewertungen von islam- und muslim*innenbezogenen Items so unterschiedlich ausfallen.

In der Literatur finden sich Studien zu Assoziationen mit Islam und Muslim*innen. Der Islam wird beispielsweise stärker mit negativen Begriffen wie *fanatic*, *terror* oder *radical* als mit positiven Begriffen wie *devout*, *peaceful*

[1] Rechtschreib- und Kommafehler wurden in allen Zitaten von Befragten zur besseren Lesbarkeit korrigiert. Buchstaben in eckigen Klammern beziehen sich auf die Fragebogenversion, aus der das Zitat stammt.

Ergänzende Information Die elektronische Version dieses Kapitels enthält Zusatzmaterial, auf das über folgenden Link zugegriffen werden kann https://doi.org/10.1007/978-3-658-39065-5_7.

I. Diekmann, *Muslim*innen- und Islamfeindlichkeit*, Islam in der Gesellschaft,
https://doi.org/10.1007/978-3-658-39065-5_7

oder *dedicated* assoziiert (vgl. PEW Research Center 2007). In einer US-amerikanischen Studie aus dem Jahr 2007 wurden die Befragten gebeten, aufzuschreiben, was sie auf Basis der Informationen aus Massenmedien und durch Gespräche mit anderen Menschen mit *Arab-Muslims* verbinden (auch wenn eine Zustimmung zu diesen Assoziationen hier nicht vorausgesetzt wurde). Am häufigsten wurden daraufhin Begriffe wie *terrorism*, *violent* oder *destructive*, aber auch eine tiefe Religiosität genannt. In deutlich geringerem Umfang finden sich auch Antworten aus dem Themenbereich Frauen / Geschlecht sowie den Charakter und das Aussehen von Muslim*innen betreffende Antworten (vgl. Park et al. 2007). Auch Gottschalk & Greenberg (2008) identifizieren Gewalt und Unterdrückung als zentrale Kategorien im Zusammenhang mit der offenen Frage nach Namen, Plätzen, Events, Ideen, Praktiken und Objekten, die mit dem Islam oder Muslim*innen assoziiert werden. Gleichzeitig werden der Islam und Muslim*innen mit Blick auf die genannten Plätze von den befragten US-Amerikaner*innen ausschließlich im Mittleren Osten verortet (vgl. Gottschalk & Greenberg 2008: 3).

Welche Assoziationen dominieren unter den Befragten in der vorliegenden Studie, die nicht in den USA, sondern in Deutschland angesiedelt ist? Und wie unterscheiden sich die Antworten in Abhängigkeit der Wortwahl? Fragebogenversion A bezieht sich auch im Rahmen der offenen Frage auf den Islam, in Fragebogenversion B wird nach Muslim*innen gefragt und Fragebogenversion C enthält zwei separate Fragen zu Assoziationen mit dem Islam einerseits und mit Muslim*innen andererseits. Eine frequenz- und – wo möglich (vgl. Abschn. 4.4.3) – valenzanalytische Annäherung an das Material soll Aufschluss geben über dominierende zugrundeliegende Assoziationen und Deutungsrahmen der Begriffe *Islam* und *Muslim*innen*. Handelt es sich um gleiche bzw. ähnliche Konnotationen? Gibt es Überlappungen? Wo liegen Unterschiede?

Um das herauszufinden, wurden die Teilnehmenden[2] gebeten, aufzuschreiben, was ihnen spontan zum Islam [Variante A/C] bzw. zu Musliminnen und Muslimen [Variante B/C] einfällt. Die Befragten wurden aufgefordert, mindestens fünf Aspekte oder Namen als Schlagwörter oder in ganzen Sätzen aufzuschreiben. Diese Frage war eine Pflichtfrage, das heißt, sie ließ sich nicht überspringen. Um zur nächsten Frage zu gelangen, musste etwas in das Textfeld eingetragen werden. In einigen Fällen wurde eine Antwort auf die Frage dennoch umgangen. Eine Person schrieb „Ich möchte das nicht ausfüllen" [A], eine andere tippte ein

[2] Auch wenn alle Befragten diese Frage erhalten haben, werden im Folgenden wie bereits in den vorangegangenen Kapiteln ausschließlich die Antworten der 497 nicht-muslimischen Befragten ausgewertet.

Leerzeichen [A], außerdem taucht jeweils einmal „?“ [B], „k. A.“ [B] und „weiß ich nicht“ [B] auf. Eine Person in Variante C antwortete außerdem sowohl für das Textfeld zum Islam als auch für das Textfeld zu Muslim*innen „k. A.“ In sechs von 497 Fällen lag folglich keine codierbare Antwort vor. Alle anderen Teilnehmer*innen nannten mindestens einen, in den allermeisten Fällen jedoch deutlich mehr Aspekte, die sie mit dem Islam oder Muslim*innen assoziieren. Um Priming-Effekte zu vermeiden, wurde diese Frage relativ weit vorne im Fragebogen platziert und eine Rückkehr zu ebendieser Frage zu einem späteren Zeitpunkt war nicht möglich (vgl. Abschn. 4.1.1). Hintergrund dieser offenen Frage war der Wunsch, eine Idee von Inhalten und Personen zu bekommen, die mit dem Islam bzw. mit Muslim*innen verknüpft werden. Frames, die aktiviert werden, speisen sich aus Erfahrungen mit der Welt (vgl. Wehling 2017: 28). So können etwa persönliche Erfahrungen und Interaktionen die Vorstellungen vom Islam und von Muslim*innen prägen. Auch die sprachliche Einbettung der beiden Begriffe in den Medien sorgt möglicherweise dafür, dass bestimmte Wörter besonders schnell mit dem Islam oder mit Muslim*innen assoziiert werden, weil sie häufig zusammen auftreten (Kookkurrenz).[3]

7.1 Freie Assoziationen: ein erster (visueller) Eindruck mittels Wordclouds

Für einen ersten Überblick wurde zunächst je eine Wordcloud zu den Begriffen *Islam* und *Muslim*innen* erstellt, wobei die Wörter in den Wordclouds umso größer dargestellt sind, je häufiger sie genannt wurden.[4] Hierzu wurden Rechtschreibfehler und Schreibweisen (zum Beispiel Hadsch / Haj) angepasst und Genus, Numerus und Kasus harmonisiert; außerdem wurde bei konjugierten Verben der Infinitiv angenommen. Darüber hinaus wurden Nennungen mit derselben Bedeutung (zum Beispiel Gastfreundschaft, Gastfreundlichkeit, gastfreundlich) sowie Nomen und Adjektive (zum Beispiel Toleranz und tolerant) vereinheitlicht, damit sie in der Wordcloud unter derselben Bezeichnung geführt werden. Außerdem wurde einheitlich geschlechtergerecht gegendert (zum Beispiel Christ*innen, Sunnit*innen).

Da es auch nach diesen Anpassungen 738 (Islam) bzw. 815 (Muslim*innen) verschiedene Nennungen gibt, wurden im Interesse einer übersichtlichen Wordcloud nur diejenigen Begriffe berücksichtigt, die mindestens fünfmal angegeben

---

[3] Eine Kookkurrenzanalyse wäre sicherlich spannend gewesen, war im Rahmen dieser Studie jedoch nicht leistbar.

[4] Die Wordclouds wurden über die Homepage www.wortwolken.com erstellt.

wurden. Da jeder Begriff pro Person nur einmal für die Generierung der Wordcloud aufgenommen wurde, bedeutet dies, dass nur Begriffe, die von mindestens fünf Personen genannt wurden, Berücksichtigung finden. Die Komplexität der Antworten kann in einer Wordcloud kaum wiedergegeben werden, beispielsweise da einige Respondent*innen nicht nur einzelne Schlagwörter, sondern bisweilen ganze Absätze aufgeschrieben haben. Ganze Sätze konnten nicht vollständig berücksichtigt werden; stattdessen wurden ihnen nur die Schlagwörter entnommen (insbesondere Nomen, Verben und Adjektive). Das kann zu erheblichen Verzerrungen führen, etwa bei Sätzen, die im späteren Verlauf (vgl. Abschn. 7.2) der Kategorie COUNTER- DISCOURSE zugeordnet wurden. Eine Aussage lautete beispielsweise „werden oft falsch verurteilt aufgrund des Islamismus" [A], eine andere „falsche Vorurteile (beispielsweise dass der Islam oft mit Islamismus verwechselt oder gleichgesetzt wird)" [A]. Das Schlagwort *Islamismus* erfasst nicht annähernd die komplexen Aussagen der Befragten, die durchaus reflektieren und differenzieren, dass es Islamismus gibt, diesen jedoch klar abgrenzen vom Islam und konstatieren, dass Islamismus die Grundlage für Vorurteile gegenüber dem Islam bilden kann. Ähnliches passiert bei der Arbeit mit Schlagwörtern, wenn die Befragten schreiben „keine Gleichstellung von Mann und Frau". Für die Wordcloud wurden Bewertungen zunächst unberücksichtigt gelassen. Vielmehr geht es darum, einen ersten Überblick darüber zu bekommen, welche Assoziationen, das heißt Begriffe und letztendlich auch Themenkomplexe, im Umfeld der Begriffe *Islam* bzw. *Muslim*innen* in welcher Häufigkeit auftauchen – inwiefern diese eventuell negiert oder relativiert werden, folgt in einem nächsten Schritt.

Neben Wörtern, die seltener als fünfmal genannt wurden, wurden zusätzlich diejenigen Begriffe in der Wordcloud nicht berücksichtigt, die *sowohl* für den Islam *als auch* für Muslim*innen unter den zwölf häufigsten Nennungen vorzufinden waren. Dieses Vorgehen akzentuiert die Unterschiede in Bezug auf die Assoziationen mit beiden Begriffen. Acht der zwölf am häufigsten genannten Begriffe sind bei Islam und Muslim*innen identisch und wurden eliminiert:

- *Beten* (Islam: 46 Nennungen / Muslim*innen: 48 Nennungen)[5]
- *Frauen* (34 / 39)
- *Kopftuch* (95 / 133)
- *Koran* (105 / 33)

[5] 48 Nennungen bedeutet, dass dieser oder ein verwandter Begriff, in diesem Fall beispielsweise *Gebet*, in 48 Antworten auftaucht. Bei mehrmaliger Nennung eines Begriff innerhalb einer Antwort („einige Frauen mit Kopftuch viele kopftuchtragende Frauen mit Hochschulabschluss" [C-M]), wurde jeder Begriff nur einmal gewertet (in diesem Fall einmal *Frauen*, einmal *Kopftuch*).

- *Moschee* (105 / 37)
- *Ramadan* (63 / 37)
- *Religion* (110 / 59)
- *Schweinefleisch* (32 / 26)

Fast alle Begriffe beziehen sich auf Religion, religiöse Praxen oder Objekte. Auch hier sind bereits Unterschiede zwischen Islam und Muslim*innen zu erkennen. Beispielsweise wird der Begriff *Religion* etwa doppelt so häufig in Verbindung mit dem Islam genannt. Auch die Begriffe *Moschee*, *Koran* und *Ramadan* wurden doppelt bzw. dreimal so häufig mit dem Islam assoziiert. Lediglich das Kopftuch ist stärker im Zusammenhang mit Muslim*innen vertreten als mit dem Islam. Auch der Begriff *Frauen* taucht häufig in den offenen Nennungen auf, wobei der Kontext hier durchaus variieren kann und sich hinter diesem Begriff „verschleierte Frauen“ [A/C-M], „Unterdrückung der Frau[en]“ [A/B/C-I/C-M] oder auch „schön (geschminkte) Frauen“ [A] verbergen. (Das weibliche) Geschlecht und geschlechtsspezifische Unterschiede scheinen eine starke Assoziation für die Befragten sowohl im Zusammenhang mit dem Islam als auch mit Muslim*innen darzustellen. Insgesamt lässt sich konstatieren, dass es eine Schnittmenge an Assoziationen gibt, die im Umfeld beider Begriffe auftauchen (hier bezogen auf die zwölf häufigsten Nennungen) und dass diese größtenteils religiöse Praktiken oder Objekte beschreiben und demnach einen starken direkten Bezug zu Religion aufweisen.

Ähnlich verhält es sich bei näherer Betrachtung mit den häufigsten Nennungen zum Islam. *Abbildung 7.1* zeigt die Wordcloud mit den Nennungen zum Islam. Viele der Begriffe entstammen dem Themenkomplex Glaubenslehre und religiöse Praxis. Die Wörter *Mohammed*, *Allah*, *Glaube*, *Mekka*, *Weltreligion* und *Zuckerfest* stechen hier besonders ins Auge. Auch eher negativ konnotierte Begriffe wie *Terror*, *Krieg*, *Unterdrückung* oder *Scharia* sind in der Wordcloud recht deutlich zu erkennen. Besonders interessant ist zudem der Begriff *Christentum*. Er taucht zwölfmal in den Antworten auf und liefert einen Hinweis darauf, dass die Befragten durchaus Bezüge zum Christentum herstellen und Gemeinsamkeiten oder Unterschiede zwischen beiden Religionen identifizieren. In Bezug auf eine nationalstaatliche Verortung fällt auf, dass das Wort *Deutschland* nur siebenmal, das Wort *Türkei* jedoch 28-mal vorkommt. Unter den Befragten scheint es eine starke gedankliche Verbindung zwischen dem Islam und der Türkei und somit eine Verortung außerhalb Deutschlands zu geben.



Abbildung 7.1 Wordcloud mit Nennungen zum Islam (eigene Darstellung auf www.wortwolken.com)

Ein etwas anderes Muster ergibt sich für die Assoziationen mit Muslim*innen, dargestellt als Wordcloud in *Abbildung 7.2*. Hier dominieren vor allem die Begriffe *Menschen*, *freundlich*, *religiös*, *Familie*, *Islam*, *Männer* und *gastfreundlich*, die in deutlich geringerem Maße religiöse Bezüge aufweisen als die zentralen Begriffe im Zusammenhang mit dem Islam. Insgesamt finden sich mehr (positive) Adjektive wie *(gast)freundlich*, *offen*, *höflich* oder *nett*. Auch der Begriff *unterschiedlich* (*Unterschiede*, *unterscheiden*) wird überraschend häufig genannt (19 Nennungen). Hinter diesem Begriff verbirgt sich, ähnlich wie im zuvor aufgeführten Beispiel des Begriffs *Frauen,* eine Vielzahl unterschiedlicher Antworten. Sowohl die Aussage „keine einheitliche Gruppe, viele unterschiedliche Menschen mit ebenso unterschiedlichen Erfahrungen und Verhaltensweisen" [C-M] als auch „unterschiedliche Ausübung der Religion" [C-M] sowie „Viele sind ganz normale Leute, die in Deutschland Geborenen unterscheiden sich meistens nicht von ‚Biodeutschen'" [C-M] enthalten den Begriff *unterschiedlich* bzw.



Abbildung 7.2 Wordcloud mit Nennungen zu Muslim*innen (eigene Darstellung auf www.wortwolken.com)

unterscheiden, zielen jedoch sowohl auf die Heterogenität der Gruppe der Muslim*innen als auch auf die Diversität der Ausübungspraxis sowie auf Vergleiche zwischen Gruppen, hier Muslim*innen und ‚Biodeutschen', [6] ab. Die Dimension Geschlecht scheint ähnlich wie beim Islam ebenfalls relevant zu sein, jedoch mit dem Unterschied, dass im Kontext von Muslim*innen nicht nur Frauen, sondern auch Männer häufig benannt werden. Mitunter werden direkte Gegensätze

[6] ‚Biodeutsche' meint zumeist Deutsche ohne eigene oder familiäre Migrationsbiographie. Im hier angeführten Beispiel wird durch die Gegenüberstellung von Muslim*innen und ‚Biodeutschen' und den Bezug zu Deutschland als Geburtsort eine Verbindung zu Migration hergestellt und streng genommen nicht zwischen Muslim*innen und Nicht-Muslim*innen, sondern zwischen Muslimisch-Sein und (‚Bio')Deutsch-Sein unterschieden. Die Kontrastierung dieser beiden Gruppen ist problematisch und wenig sinnvoll, da es sich hierbei nicht um disjunkte, trennscharfe Gruppen handelt; sie ist jedoch leider oftmals eine Manifestation der Verschmelzung der Debatten um Migration und Islam (vgl. Abschn. 3.1).

aufgemacht („Männer meist gesellig, Frauen sehr traditionell“ [B]), in vielen Fällen bezieht sich jedoch die Assoziation auf die Gleichstellung von Männern und Frauen („Ungleichheit zwischen Frau und Mann“ [C-M], „Männer dominant“ [C-M] oder „Männer haben mehr zu sagen“ [B]).

Die Wordclouds konnten einen ersten Eindruck der Schlagwörter in Bezug auf ihre Häufigkeit geben. Überlappungen scheint es insbesondere im Bereich der religiösen Praxis zu geben, ausgedrückt über die Begriffe *beten*, *Kopftuch*, *Koran*, *Moschee*, *Ramadan*, *Religion* und *Schweinefleisch*, wie auch in der Dimension Geschlecht. Die Assoziationen zum Islam scheinen nach ersten Auszählungen einzelner Wörter im Bereich Religion verortet zu sein und darüber hinaus dem Themenfeld Bedrohung / Konflikt zu entstammen. Für Muslim*innen finden sich neben religiösen Aspekten auch Begriffe, die im Zusammenhang mit Gemeinschaft und Geselligkeit stehen, wie etwa *gastfreundlich* oder *Familie*.

7.2 Freie Assoziationen: frequenz- und valenzanalytische Auswertung der einzelnen Kategorien

Um nun detailliertere Aussagen über die Art und den Tenor der Assoziationen treffen zu können, folgt in einem zweiten Schritt die Codierung aller Antworten auf die bereits in Abschn. 7.1 betrachtete offene Frage „Bitte schreiben Sie nun einmal kurz auf, was Ihnen spontan zum Islam [A/C-I] [zu Musliminnen und Muslimen [B/C-M]] einfällt. Das können einzelne Schlagwörter, Namen oder auch ganze Sätze sein. Bitte nennen Sie mindestens 5 Aspekte bzw. Namen.“ In diesem Schritt geht es nun nicht mehr um die Auszählung einzelner Wörter, sondern um ihren inhaltlichen Zusammenhang. Mithilfe des Programms Atlas.ti wurden die Antworten der Befragten codiert und ausgewertet.[7] Im Fokus stand dabei die Frage nach der Häufigkeit bestimmter Inhalte und Themen.

[7] Zur Erinnerung: Ausgewertet wurde auf Ebene der Fälle. Die Antwort „Kopftuch, Beten, Ramadan, freundlich, hilfsbereit“ [C-M] wurde beispielsweise mit den Codes KOPFTUCH/VERSCHLEIERUNG, GLAUBENSLEHRE & RELIGIÖSE PRAXIS sowie SONSTIGE POSITIVE KONNOTATIONEN versehen. Dabei bleibt unberücksichtigt, wie häufig ein Themenfeld innerhalb einer Antwort genannt wird. Obwohl in diesem Beispiel zwei Begriffe aus dem Bereich GLAUBENSLEHRE & RELIGIÖSE PRAXIS (ebenso SONSTIGE POSITIVE KONNOTATIONEN) genannte wurden, wird der Code nur einmal vergeben. Hintergrund für dieses Vorgehen ist die Möglichkeit, so Aussagen darüber machen zu können, wie viele Personen Assoziationen aus bestimmten Themenfelder bedienen.

Die Codierung bzw. Kategorienbildung[8] erfolgte sowohl deduktiv (Ableitungen und Vorannahmen, basierend auf theoretischen Überlegungen und vorliegenden Forschungsergebnissen) als auch induktiv (Generierung aus dem Material heraus). Qualitative Studien konnten in der Vergangenheit einige zentrale Themenfelder im Kontext des Islamdiskurses ausmachen. Halm (2013) entwickelte vier Kategorien zur Klassifizierung der Themenfelder im offiziellen (Protokolle Bundestag) und inoffiziellen (Berichte in Der Spiegel und Westdeutsche Allgemeine Zeitung) Islamdiskurs: Exklusion (*exclusion*), Islam als Bedrohung (*Islam as a threat*), Inkompatibilität des Islams und des Westens (*incompatibility of Islam and the West*) und einen gegenläufigen Diskurs (*counter-discourse*). Kaddor et al. (2018) sprechen von acht Topoi des Islamdiskurses (Geschlecht, Gewalt, Unzivilisiertheit, Glaubenslehre und religiöse Praxis, Zuschreibungen und Zugehörigkeiten, Segregation, Benachteiligung, Politik) bzw. vier Narrativen: Unterdrückung (mit starken Bezügen zu den Themenbereichen Geschlecht und Gewalt), Bedrohung von Identität (Unzivilisiertheit und Politik), Islamismus (Gewalt und Glaubenslehre und religiöse Praxis) und Parallelgesellschaft (Segregation sowie Zuschreibungen und Zugehörigkeiten). Kategorien bzw. Themenkomplexe, die aus ähnlichen offenen Fragen im US-amerikanischen Kontext abgeleitet wurden, sind etwa Terrorismus/Gewalt, tiefe Religiosität, Frauen/Geschlecht, Charakterzüge und Aussehen (vgl. Park et al. 2007) oder Gewalt, Unterdrückung und Orte/Plätze (vgl. Gottschalk & Greenberg 2008).

Diese Kategorien dienten mit einigen Modifikationen als Basis für die Analysen. Darüber hinaus wurden weitere Kategorien aus dem Material heraus generiert. Nicht alle Assoziationen ließen sich den zuvor gelisteten Kategorien zuordnen, sodass zur Abbildung aller Nennungen neue Codes angelegt wurden. Das gilt beispielsweise für die Kategorie AUSSEHEN & BEKLEIDUNG, die lediglich in einer der zitierten Studien eine (eher untergeordnete) Rolle zu spielen scheint, in dem vorliegenden Material jedoch durchaus bei einer Reihe von Teilnehmer*innen auftaucht. Eine Befragte lieferte für ihren Fokus auf die Beschreibung von Äußerlichkeiten folgende Erklärung:

[8] Der Begriff *Kategorie* ist durchaus üblich im Zusammenhang mit der Codierung des Materials. Dieser Terminologie wird sich in diesem Kapitel angepasst, allerdings soll nicht unerwähnt bleiben, dass der Kategorie-Begriff im Zusammenhang mit der Analyse der Assoziationen lediglich den Themenkomplex hinter einem Code meint und nicht zu verwechseln ist mit dem Kategorie-/Kategorisierungsbegriff wie er beispielsweise in Kap. 2 verwendet wird.

> „Ich kenne leider überhaupt keine Muslime persönlich, wie mir eben aufgefallen ist […], daher kann ich mich hier lediglich auf Äußerlichkeiten beschränken – Muslime, die eben kein Kopftuch oder sonstwie [sic!] religiös erkennbares Zeichen tragen, würde ich ja gar nicht als solche erkennen." [C-M]

Äußerlichkeiten werden als leicht zugängliches Wissen über den Islam und Muslim*innen wahrgenommen, welches auch abgerufen werden kann, wenn keine tiefergehenden Kontakte zu Muslim*innen bestehen. Um Schlagwörter, die sich auf konkrete optische Merkmale (zum Beispiel Bart, schwarze Haare) oder Kleidung (zum Beispiel schwarze lange Gewänder) beziehen, berücksichtigen zu können, wurde daher eine entsprechende Kategorie hinzugefügt. Insgesamt ergaben sich so 26 Kategorien, in die sich alle genannten Assoziationen einordnen lassen. Die Kategorien sind unterschiedlich breit gefasst: So enthält etwa BEDROHUNG & KONFLIKT eine Vielzahl an Begriffen, die sich auf Ängste, Bedrohungsgefühle, Gewalt, Krieg, Terrorismus oder Extremismus beziehen, wohingegen KOPFTUCH/VERSCHLEIERUNG eher eng gefasst ist und zu einem Großteil aus der Nennung *Kopftuch/Kopftücher* besteht. Es ist daher nicht verwunderlich, dass einige Codes sehr viel häufiger vergeben wurden als andere. Dieses Vorgehen ist jedoch nicht weiter problematisch, da die Codierung einerseits zumindest teilweise aus der Literatur abgeleitet wurde und es andererseits zwar um Häufigkeiten geht, jedoch nicht in erster Linie um einen Vergleich absoluter Zahlen zwischen den einzelnen Codes, sondern primär um den Vergleich zwischen Deutungsrahmen zu Islam und Muslim*innen innerhalb einer Kategorie. Dennoch werden die absoluten Zahlen auch zwischen den einzelnen Codes nicht gänzlich ausgeblendet, sondern stattdessen unter Berücksichtigung der Breite der Kategorie diskutiert.

Tabelle 7.1 zeigt die absoluten und prozentualen Häufigkeiten der einzelnen Codes für Assoziationen mit dem Islam einerseits und Assoziationen mit Muslim*innen andererseits. Da sich die Zahlen auf Fallebene bewegen, sich also auf Antworten einzelner Personen beziehen, sind die Werte in *Tabelle 7.1* wie folgt zu interpretieren: 33,43 Prozent der Befragten, die nach Assoziationen mit dem Islam gefragt wurden (Varianten A und C), nennen mindestens einen Aspekt aus dem Bereich BEDROHUNG & KONFLIKT. Im direkten Vergleich zeigt sich: Im Zusammenhang mit der Frage nach Muslim*innen liegt dieser Wert lediglich bei 11,39 Prozent (Varianten B und C). Den höchsten Prozentsatz über alle 26 Codes hinweg erreicht GLAUBENSLEHRE & RELIGIÖSE PRAXIS im Zusammenhang mit dem Islam (82,67 Prozent). Insgesamt gibt es in dieser Kategorie auch mit Abstand die meisten absoluten Nennungen (444).

Tabelle 7.1 Absolute und prozentuale Häufigkeiten der einzelnen Codes/Kategorien im Vergleich (eigene Darstellung)

Code/Kategorie	**Islam** (n = 329)		**Muslim*innen** (n = 316)		**Total** (n = 497)
	Abs.	%	Abs.	%	Abs.
Glaubenslehre & religiöse Praxis	**272**	**82,67 %**	172	54,43 %	444
Kopftuch/Verschleierung	112	34,04 %	**140**	**44,30 %**	252
(Welt-)Religion	**126**	**38,30 %**	44	13,92 %	170
Bedrohung & Konflikt	**110**	**33,43 %**	36	11,39 %	146
Migration & (Nicht-) Zugehörigkeit	56	17,02 %	85	26,90 %	141
Geschlecht	**54**	**16,41 %**	**54**	**17,09 %**	108
Internationaler Bezug	**81**	**24,62 %**	27	8,54 %	108
sonstige positive Konnotationen	28	8,51 %	**70**	**22,15 %**	98
Counter- discourse	36	10,94 %	**48**	**15,19 %**	84
Vielfalt & Differenzierung	**32**	**9,73 %**	**34**	**10,76 %**	66
Kunst, Kultur & Ernährung	**37**	**11,25 %**	24	7,59 %	61
persönliche Erfahrungen & Kontakt	15	4,56 %	36	11,39 %	51
Gastfreundschaft & Offenheit	12	3,65 %	37	11,71 %	49
Gemeinschaft & Familie	22	6,69 %	27	8,54 %	49
Vorurteile, Diskriminierung & Rassismus	22	6,69 %	27	8,54 %	49
Aussehen & Bekleidung	12	3,65 %	32	10,13 %	44
Namen & Personen	14	4,26 %	30	9,49 %	44
Sonstige negative Konnotationen	19	5,78 %	15	4,75 %	34
Großfamilie & (Familien-)Ehre	10	3,04 %	22	6,96 %	32
Politik	17	5,17 %	11	3,48 %	28
Medien, Debatten & Diskussionen	13	3,95 %	10	3,16 %	23
Rückständigkeit	18	5,47 %	5	1,58 %	23

(Fortsetzung)

Tabelle 7.1 (Fortsetzung)

Code/Kategorie	**Islam** (n = 329)		**Muslim*innen** (n = 316)		**Total** (n = 497)
	Abs.	%	Abs.	%	Abs.
Fremdheit	10	3,04 %	10	3,16 %	20
Geschichte & Wissenschaft	13	3,95 %	4	1,27 %	17
Bildung & Wohlstand	2	0,60 %	10	3,16 %	12
Islam vs. ‚der Westen'	4	1,22 %	1	0,32 %	5

Anmerkung: Die Markierungen in der Tabelle verweisen auf die Dominanz der Assoziationen, sodass visuell erkennbar ist, ob es sich um relevante Kategorien im Zusammenhang mit dem Islam oder mit Muslim*innen oder Islam und Muslim*innen gleichermaßen handelt.

Im direkten Vergleich zeigt sich nun, dass einige Kategorien stärker im Zusammenhang mit dem Islam vertreten sind, andere werden stärker mit Muslim*innen assoziiert und wieder andere weisen ein ähnlich starkes Vorkommen für beide Begriffe auf. So tauchen beispielsweise die Codes Bedrohung & Konflikt und (Welt-)Religion häufiger im Zusammenhang mit dem Islam auf, wohingegen sich im Zusammenhang mit Muslim*innen häufiger Begriffe aus den Kategorien Migration & (Nicht-)Zugehörigkeit oder Kopftuch/Verschleierung finden. Die Codes Geschlecht und Vielfalt & Differenzierung sind in etwa gleich stark für beide Begriffe vertreten. Von den 17 Codes, die insgesamt (Islam und Muslim*innen zusammen) mehr als 40 Nennungen aufweisen, sind fünf stärker mit dem Islam assoziiert, acht tauchen häufiger im Zusammenhang mit Muslim*innen auf und die verbleibenden vier sind für die Fragen nach Islam und Muslim*innen in etwa gleich präsent.

Im Folgenden werden die 26 Kategorien näher erläutert und mit Blick auf die Frage nach der Differenzierung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit (vgl. Kap. 5) sowie die Erkenntnisse bezüglich der signifikant negativeren Bewertung des Islams verglichen mit Muslim*innen (vgl. Kap. 6) analysiert. Anhand beispielhafter Nennungen wird veranschaulicht, welche Assoziationen sich hinter dem jeweiligen Themenkomplex verbergen. Die einzelnen Kategorien lassen sich in vier Bereiche einteilen:

1. Relevante Kategorien[9], die stärker mit dem Islam als mit Muslim*innen assoziiert werden (Primäre Kategorien Schwerpunkt Islam).

[9] Als relevante Kategorien werden solche bezeichnet, die mindestens 40 Nennungen aufweisen. Die Schwelle von 40 Nennungen wurde ausgewählt, da es quantitativ einen großen

2. Relevante Kategorien, die stärker mit Muslim*innen als mit dem Islam assoziiert werden (Primäre Kategorien Schwerpunkt Muslim*innen).
3. Relevante Kategorien, die in etwa gleich häufig[10] im Zusammenhang mit dem Islam und Muslim*innen auftauchen (Primäre Kategorien Schwerpunkt Islam und Muslim*innen).
4. Irrelevante Kategorien mit weniger als 40 Nennungen insgesamt, die aufgrund ihres marginalen Auftretens als weniger bedeutsam eingestuft werden und kurz erwähnt, aber nicht weiter interpretiert werden (Sekundäre Kategorien).

Ziel dieser Analyse ist es, im Rahmen eines eher explorativen Vorgehens zu verstehen, was auf kognitiver Ebene, ausgedrückt über Assoziationen, bei den Befragten passiert, wenn sie die Begriffe *Islam* bzw. *Muslim*innen* lesen. Auch wenn die Befragten gebeten wurden, aufzuschreiben, was ihnen „spontan" zum Islam bzw. zu Muslim*innen einfällt, so muss dennoch berücksichtigt werden, dass die Befragten nicht zwingend alles aufschreiben, was ihnen spontan in den Sinn kommt, beispielsweise aus Gründen der sozialen Erwünschtheit oder weil die Befragten nicht ihrem ersten Impuls folgend alles aufschreiben, was ihnen einfällt, sondern länger über diese Frage nachdenken, reflektieren, filtern, sortieren, zusammenfassen und so weiter. Dennoch bieten die Antworten aufgrund des experimentellen Designs der Studie eine gute Möglichkeit, Schlagwörter zum Islam mit Schlagwörtern zu Muslim*innen zu vergleichen. Sie sollen helfen, Licht in die ‚Blackbox' zu bringen, das heißt, Aufschluss darüber geben, wieso Items mit Islambezug anders bewertet werden als Items mit dem Wording *Musliminnen und Muslime* und möglicherweise sogar Anhaltspunkte für die negativere Bewertung des Islams verglichen mit Muslim*innen geben.

Abstand zwischen SONSTIGE NEGATIVE KONNOTATIONEN (34 Nennungen) und der nächstgrößeren Kategorie NAMEN & PERSONEN (44 Nennungen) gibt. Die kleineren Kategorien wurden in den meisten Fällen von weniger als 5 Prozent der Befragten genannt, sodass sich ein Schnitt an dieser Stelle anbietet.

[10] Gleich häufig meint in diesem Fall, dass sich die prozentualen Häufigkeiten der einzelnen Kategorien zwischen Islam und Muslim*innen um maximal 2 Prozentpunkte unterscheiden.

7.2.1 Primäre Kategorien: Schwerpunkt Islam

Im Folgenden werden zunächst jene fünf Kategorien beschrieben und analysiert, die besonders dominant im Zusammenhang mit der Frage nach Assoziationen zum Islam sind:

- GLAUBENSLEHRE & RELIGIÖSE PRAXIS
- (WELT-)RELIGION
- BEDROHUNG & KONFLIKT
- INTERNATIONALER BEZUG
- KUNST, KULTUR & ERNÄHRUNG

GLAUBENSLEHRE & religiöse PRAXIS

Der Code GLAUBENSLEHRE & RELIGIÖSE PRAXIS bezieht sich auf religiöse Praktiken, Objekte und Symbole. Dazu zählen auch wahrgenommene Regelungen und Vorschriften, wie etwa die häufigen Nennungen „kein Schweinefleisch" [A/B/C-I/C-M] oder „keinen Alkohol" [A/B/C-I/C-M]. Dieser Code beinhaltet in großer Anzahl Antworten wie „Ramadan", „Fasten", „Moschee", „Mekka", „Beten", „Mohammed" [alle A/B/C-I/C-M], „5 Säulen" [A/B/C-I] oder „Pilgern"/„Pilgerfahrt" [A/C-I/C-M], aber auch Adjektive wie „gläubig" oder „religiös" [beide A/B/C-I/C-M]. In einzelnen Fällen verbinden sich religionsbezogene Inhalte mit persönlichen Erfahrungen und Kontakten („‘Man soll Alkohol und Schweinefleisch VERMEIDEN, aber verboten ist es nicht‘, das erklärte mir vor einiger Zeit ein syrischer Freund" [C-I]). Diese Kategorie enthält in absoluten Zahlen sowohl für den Islam als auch für Muslim*innen die häufigsten Nennungen (444), was den ersten Eindrücken der Assoziationen durch die Wordclouds entspricht. Im direkten Vergleich ist nun erkennbar, dass die Kategorie GLAUBENSLEHRE & RELIGIÖSE PRAXIS für den Islam deutlich ausgeprägter ist: 272 Personen nennen mindestens ein Schlagwort aus diesem Themenbereich in Bezug auf den Islam, in Bezug auf Muslim*innen sind es nur 172. Forschung zur separaten Betrachtung von Personen und Praktiken/Werten/Ideen konnte in der Vergangenheit bereits zeigen, dass bei einer Bewertung durchaus ein Unterschied zwischen Muslim*innen als Personen und (in diesem Fall konträren) Werten/Praktiken/Ideen vorgenommen wurde (vgl. van der Noll et al. 2018).

Insgesamt ist es wenig überraschend, dass die Kategorie GLAUBENSLEHRE & RELIGIÖSE PRAXIS unter den Befragten die am stärksten ausgeprägte ist, da es sich hier um eine recht breit angelegte Kategorie handelt, die eine Vielzahl religiöser Symbole und Praktiken enthalten kann. Es gibt jedoch weitere

Gründe, die eine Dominanz dieses Codes erklären können. Zum einen sind Begriffe wie etwa *Koran* oder *Moschee* zentrale Elemente im Zusammenhang mit dem Islamdiskurs in Deutschland (vgl. Saif 2019). Im Zuge des zunehmenden Sichtbarwerdens und Thematisierens von Islam und Muslim*innen in Deutschland in den letzten Jahrzehnten sind/waren verschiedene Praktiken und Symbole immer wieder Gegenstand politischer und medialer Debatten. In mehr oder weniger regelmäßigen Abständen finden sich beispielsweise Zeitungsartikel zum Speiseplan in Kindertageseinrichtungen und Schulen. Hier geht es zumeist um Alternativen zum Schweinefleisch, die im Kontext „religiöse[r] Verbote und moderne[r] Ernährungsstandards" diskutiert werden.[11] Ein Zusammenhang zwischen Islam bzw. muslimischen Kindern und dem Verzicht von Schweinefleisch wird durch diese Debatten immer wieder hergestellt und dadurch möglicherweise in der Wahrnehmung der Befragten verfestigt. Weitere Beispiele sind Diskussionen um die Gesundheit und die Leistungs- und Konzentrationsfähigkeit von muslimischen, fastenden Kindern während des Ramadans[12] oder verschiedene Moscheebauprojekte.

Zum anderen mag diese Kategorie unter quantitativen Aspekten besonders hervorstechen, da viele der Begriffe zum Allgemeinwissen rund um den Islam gehören. Möglicherweise wurde hier ein eher abstraktes und leicht abrufbares Wissen wiedergegeben, ohne dabei konkrete Vorstellungen der Praktiken, Symbole oder Orte zu haben. Dieser Ansatz könnte etwa die überraschend häufige Nennung *5 Säulen* erklären. Forschung zu Wissensbeständen von Jugendlichen rund um den Islam und Muslim*innen deutet darauf hin, dass das Wissen um die Glaubenslehren des Islams ausgeprägter ist als das Wissen um die tatsächliche Lebensrealität von Muslim*innen in Deutschland und dass ersteres eher als Allgemeinwissen eingestuft werden kann, wohingegen letzteres zumindest partiell mit Kontakten zu Muslim*innen zusammenhängt (vgl. Janzen et al. 2019: 26 f.).

Die Auswertung der offenen Frage legt nahe, dass dieses eher abstrakte Allgemeinwissen stärker mit dem Islam assoziiert wird als mit Muslim*innen. Das könnte zum einen passieren, wenn das Allgemeinwissen eher im Zusammenhang mit dem Islam generiert wird und weniger mit Blick auf muslimisches Leben in Deutschland. Zum anderen könnten andere, nicht auf die Religion bezogene Assoziationen im Fall der Muslim*innen mit den eindeutig religionsbezogenen

---

[11] Vgl. https://www.derwesten.de/panorama/kitas-streichen-schweinefleisch-vom-speiseplan-id11565450.html (Stand: 12.08.2021).

[12] Vgl. https://www.welt.de/politik/deutschland/article176397435/Ramadan-Oft-fasten-die-Kinder-weil-sie-den-Eltern-imponieren-wollen.html (Stand: 12.08.2021).

Assoziationen der Kategorie GLAUBENSLEHRE & RELIGIÖSE PRAXIS konkurrieren, das heißt, andere Frames aktiviert werden. Im Sinne der Überlegungen zu multiplen Kategorisierungen (vgl. Abschn. 2.3.2) ist es gut vorstellbar, dass der Begriff *Muslim*innen* auch Assoziationen außerhalb des religiösen Spektrums weckt und damit andere Zugehörigkeiten adressiert. Die Kategorie MIGRATION & (NICHT-) ZUGEHÖRIGKEIT ist ein Beispiel für nicht-religiöse Kontexte und andere Zuschreibungen, die sich im Zusammenhang mit Muslim*innen deutlich häufiger finden als im Zusammenhang mit dem Islam (vgl. Abschn. 7.2.2).

Allgemeinwissen in Form theoretischer Kenntnisse um religiöse Praktiken, Symbole oder Orte scheint unter den Befragten insgesamt weit verbreitet zu sein und sowohl mit dem Islam als auch mit Muslim*innen in Verbindung gebracht zu werden, wobei trotz der in beiden Fällen hohen absoluten Zahlen in dieser Kategorie ein deutliches Ungleichgewicht erkennbar ist, da der Code im Zusammenhang mit dem Islam noch sehr viel häufiger auftritt als im Zusammenhang mit Muslim*innen.

(WELT-)RELIGION

Der Code (WELT-)RELIGION wurde immer dann vergeben, wenn die Befragten Begriffe wie „Religion“ [A/B/C-I/C-M], „Monotheismus“/„monotheistische Religion“ [A/B/C-I/C-M], „Weltreligion“ [A/B/C-I] oder „abrahamitische Religion“ [A/C-I] nennen. Meistens handelt es sich hierbei tatsächlich um einzelne Schlagwörter, in einigen wenigen Fällen beziehen sich die Befragten darüber hinaus auf die Anzahl der Anhänger*innen oder die Entstehungsgeschichte des Islams („Jüngste monotheistische Religion und mit fast 2 Milliarden Anhängern die zweitgrößte Weltreligion nach dem Christentum“ [A]). (WELT-)RELIGION ist die drittstärkste Kategorie gemessen an der Anzahl der Personen, die mindestens einen Begriff aus diesem Spektrum genannt haben. Etwa drei Viertel der Fälle sind jedoch dem Islam zuzuordnen. Die Befragten assoziieren somit Religion (Weltreligion, monotheistische Religion) deutlich häufiger mit dem Islam als mit Muslim*innen.

Das ist zunächst wenig überraschend, da der Islam im Gegensatz zu Muslim*innen eine (Welt-)Religion *ist*. Spannender ist hingegen der Deutungsrahmen, der in einer Vielzahl von Nennungen innerhalb dieser Kategorie aktiviert wird. Der Religionsbegriff steht oftmals nicht für sich, sondern wird spezifiziert: Weltreligion, monotheistische Religion, abrahamitische Religion. Zum einen offenbart diese Spezifikation ein Wissen, dass über die reine Tatsache, dass der Islam eine Religion ist, hinausgeht. Begriffe wie *monotheistisch* oder *abrahamitisch* lassen auf einen Deutungsrahmen schließen, der von theologischem bzw. entstehungsgeschichtlichem Wissen geprägt ist, da im ersten Fall ein Charakteristikum der

Glaubenslehre (Glaube an einen einzigen Gott) betont und im zweiten Fall ein Bezug zu den Ursprüngen der Religion hergestellt wird. Abraham gilt jedoch nicht nur im Islam als Stammvater, sondern auch im Christentum und im Judentum, weshalb die Konkretisierung von Religion als abrahamitisch in gewissem Maße den Islam in die Nähe von Christentum und Judentum rückt. Einige Befragte führen diese Gemeinsamkeiten zwischen den Religionen auch explizit aus („gemeinsame religiöse Wurzeln im Abraham" [A], „Der Islam ist die jüngste der drei abrahamitischen Religionen (Judentum, Christentum, Islam) und entsprechend eng verbunden mit dem Christentum und dem Judentum" [A]). Auch die Zusätze *monotheistisch* und *Welt-* sind nähere Beschreibungen, die den Islam nicht isolieren, abgrenzen oder in seiner Individualität hervorheben, sondern die jeweils eine Gruppe von Religionen umfassen, zu denen immer auch Christentum und Judentum gehören. Der Monotheismus etwa ist ein weiteres verbindendes Element der drei Religionen, denn „the three religions share a mutual heritage of monotheism" (Gottschalk & Greenberg 2008: 6).

Möglicherweise wird auch an dieser Stelle Allgemeinwissen vorgebracht und Begriffe abgerufen, die nicht explizit auf gemeinsame Wurzeln verschiedener Religionen hinweisen sollen, sondern die schlichtweg auf kognitiver Ebene eng miteinander verbunden sind. Spannend ist in jedem Fall, dass ein nicht unerheblicher Teil der Befragten beim Begriff *Islam* einen Frame mit theologischen Wissensbeständen abruft. Dies kann als Gegenentwurf zur nun folgenden Kategorie BEDROHUNG & KONFLIKT interpretiert werden, welche in den zuvor zitierten US-amerikanischen Studien eine wichtige Rolle spielte und unter den Assoziationen sehr dominant war. Ein theologischer Deutungsrahmen, der noch dazu implizit oder explizit Verbindungen zu anderen Religionen zieht, wird den*die Befragte*n möglicherweise zu einer anderen Bewertung des Islams veranlassen als ein Frame, der primär Bilder von Krieg, Terror und Gewalt hervorruft.

In Bezug auf die Unterscheidung zwischen Islam und Muslim*innen wird im Rahmen der Kategorie (WELT-)RELIGION besonders deutlich, dass viele Befragte den Islam viel stärker mit theologischen Aspekten verbinden als sie dies mit Muslim*innen tun. Diese Kategorie zeigt, dass im Rahmen des hier durchgeführten Surveys die Frage nach der Religion als solcher zu einer stärkeren theologischen Verortung führt als die Frage nach ihren Anhänger*innen, für welche die Religionszugehörigkeit nur eine von vielen Zugehörigkeiten darstellt.

BEDROHUNG & KONFLIKT

BEDROHUNG & KONFLIKT ist eine vergleichsweise breit angelegte Kategorie. Sie enthält Elemente wie *Islam as a threat* (vgl. Halm 2013), Gewalt und Islamismus

(vgl. Kaddor et al. 2018) und spiegelt damit Aspekte eines Versicherheitlichungsdiskurses wider. Diese Kategorie beinhaltet Beschreibungen von Ängsten und Bedrohungsszenarien, Nennungen zu Terror, Krieg, Gewalt und Unterdrückung (Ausnahme: Unterdrückung mit explizitem Bezug zu Frauen, vgl. Code GESCHLECHT, Abschn. 7.2.3) sowie aus dem Spektrum Extremismus und Radikalisierung. Wie die Literatur bereits vermuten ließ (vgl. Gottschalk & Greenberg 2008; Park et al. 2007; PEW Research Center 2007), wurden Islam bzw. Muslim*innen auch in der vorliegenden Untersuchung häufig mit konflikthaften und gewalttätigen Handlungen oder Ereignissen in Verbindung gebracht und/oder eher negativ bewertet. Es finden sich Begriffe wie „IS“ [A/B/C-I/C-M], „Islamismus“ [A/B/C-I], „Salafismus“/„Salafisten“ [A/C-I], „Terror“/„Terrorismus“ [A/B/C-I], „Anschläge“ [A/C-I], „9/11“ [A], „Gewalt“ [A/C-M], „Extremismus“ [A/C-I], „Ehrenmord“ [A/C-I/C-M], „Fanatismus“ [A/B/C-I], „kriegsverherrlichend“ [C-I] oder „Todesstrafe“ [C-I]. Ähnlich der Kategorie (WELT-)RELIGION entfällt auch hier die Mehrheit der Antworten auf den Islam. Insgesamt evozieren Respondent*innen dreimal so häufig Schlagwörter aus dem Themenspektrum BEDROHUNG & KONFLIKT, wenn sie nach dem Islam gefragt werden, als wenn sich die Frage auf Muslim*innen bezieht. Assoziationen im Bereich BEDROHUNG & KONFLIKT scheinen demzufolge vor allem um den Islam zu kreisen und weniger um Muslim*innen.

Dieser Code bildet den zweiten großen Themenblock im Zusammenhang mit dem Islam und stellt das einzige Themenfeld neben dem thematischen Komplex Religion/Religiosität und der Kategorie KOPFTUCH/VERSCHLEIERUNG dar, welches über 100 Nennungen enthält und als dominierend bewertet werden kann. Dass der Islam stärker als Muslim*innen mit Begriffen aus dem Bereich BEDROHUNG & KONFLIKT assoziiert wird, liegt möglicherweise an einer negativeren medialen Darstellung, denn im Sprechen über den Islam bzw. über Muslim*innen konstituiert sich unser Wissen.[13] Eine korpuslinguistische Analyse kommt hier zu einem ebenso spannenden wie aufschlussreichen Ergebnis: Die Analyse von 7504 Artikeln aus den Zeitungen Die Welt, Die Welt am Sonntag, Focus, taz, Der Spiegel, Stern, Bonner Generalanzeiger, Berliner Morgenpost, Die Bunte und dem Hamburger Abendblatt aus dem Jahr 2009 zeigt, dass unter

[13] Eine Studie zu Islamfeindlichkeit im Jugendalter konnte zeigen, dass nicht-muslimische Jugendliche dem Islam vor allem im Rahmen der massenmedialen Berichterstattung und in sozialen Medien begegnen, ihr Wissen sich also aus diesen Quellen speist, wohingegen Begegnungen mit Muslim*innen in Schulen, im Freund*innenkreis oder in der Freizeit stattfinden (vgl. Janzen et al. 2019). Wissen über Muslim*innen hat daher möglicherweise vielfältigere Ursprünge als das Wissen über den Islam und ist in geringerem Maße abhängig von medialer Berichterstattung.

den zehn am häufigsten attributiv gebrauchten Adjektiven im Zusammenhang mit dem Islam drei Adjektive mit negativer Bedeutung zu finden sind (politisch, radikal, militant), wohingegen dies für Muslim*innen nur auf ein einziges Adjektiv (radikal) zutrifft (vgl. Kalwa 2013: 156–158):

> „Vergleicht man nun die attributiv gebrauchten Adjektive vor Islam mit denen vor Muslim, so fällt auf, dass die Diskursteilnehmer eher dem Islam negative Eigenschaften zuschreiben als den Muslimen. Mit Ausnahme von radikal sind alle Adjektive wertneutral oder rufen positive Bedeutungsaspekte hervor […]. Es scheint also für die Diskursteilnehmer leichter annehmbar, dem Islam negative Eigenschaften zuzuschreiben als den Muslimen. Dies führt dazu, dass der Ausdruck Islam stärkere negative Bedeutungsaspekte evoziert als der Ausdruck Muslime. Damit wird erneut deutlich, warum die Aussage Die Muslime gehören zu Deutschland für viele Mitglieder der deutschen Gesellschaft weitaus akzeptabler erscheint als die Aussage Der Islam gehört zu Deutschland.“ (ebd.: 158).

Verschiedene Politiker*innen haben durch die Verwendung dieser Sätze in der Vergangenheit immer wieder Aushandlungsprozesse um Zugehörigkeit angestoßen oder Muslim*innen bzw. dem Islam die Zugehörigkeit zu Deutschland zu- oder absprechen wollen. Abschn. 1.2 hat bereits gezeigt, dass die Grenze der Zugehörigkeit in diesen Diskursen nicht selten genau zwischen Islam und Muslim*innen verläuft. Die Ergebnisse zur Kategorie BEDROHUNG & KONFLIKT unterstützen – ähnlich wie die Ergebnisse aus Kap. 6 – die Vermutung Kalwas, dass die Exklusion des Islams auf mehr Akzeptanz stößt als die Exklusion von Muslim*innen: Die zugrundeliegenden Assoziationen zum Islam entstammen in deutlich größerem Umfang negativ besetzten Themenfeldern wie Gewalt, Unterdrückung, Terror und Extremismus.

Weiterhin darf auch die sprachliche Nähe zwischen *Islam* und *Islamismus* nicht ignoriert werden, welche möglicherweise dazu führt, dass Begriffe wie *Islamismus* oder *islamistisch* leichter zugänglich sind und eher assoziiert werden, wenn nach dem Islam gefragt wird als wenn nach Muslim*innen gefragt wird. Es ist zudem möglich, dass Begriffe, die im Zusammenhang mit Islamismus stehen, von den Befragten auch im Zusammenhang mit dem Islam evoziert werden – zumindest eher als im Zusammenhang mit Muslim*innen. Allerdings ist auch zu berücksichtigen, dass die Stichprobe insgesamt überdurchschnittlich hoch gebildet ist und eine differenzierte Auseinandersetzung mit dem Islam auf der einen und Islamismus auf der anderen Seite bzw. eine Reflexion dieser sprachlichen Nähe durchaus anzunehmen ist.

Mit Blick auf die mediale Darstellung des Islams einerseits (vgl. Abschn. 2.5.2) und die Rolle von Kontakt und Mehrfachzugehörigkeiten für die

Vorurteilsreduzierung andererseits (vgl. Abschn. 2.3) könnte die Dominanz der Kategorie BEDROHUNG & KONFLIKT im Zusammenhang mit dem Islam möglicherweise außerdem in dem Fehlen alternativer Gegendarstellungen zu den medialen Inhalten über den Islam begründet liegen. Nicht nur, dass das medial vermittelte Bild des Islams negativer zu sein scheint als jenes über Muslim*innen, hinzukommt, dass Vorstellungen von Muslim*innen aus medialen Kontexten mit dem Wissen über Muslim*innen, das in persönlichen Begegnungen generiert wird, konkurrieren. Kontakt hat das Potential, eigene Bilder von Muslim*innen zu kreieren und mitunter klischeebeladenen medialen Darstellungen – sogenannten parasozialen Kontakten (vgl. Horton & Wohl 1956) – etwas entgegenzusetzen oder diese sogar zu überlagern. Für den Islam ist dies sicherlich auch möglich, jedoch immer vermittelt über Muslim*innen. Darüber hinaus sind auch hier die multiplen Gruppenzugehörigkeiten interessant, denn in persönlichem Kontakt können Muslim*innen von Nicht-Muslim*innen entlang anderer Gruppenzugehörigkeiten durchaus als Mitglieder der Ingroup wahrgenommen werden, etwa als Lehrer*innen oder als Vegetarier*innen. Entsprechende Gemeinsamkeiten und Erfahrungen können Bedrohungsgefühle verringern und ein vielfältigeres Bild von Muslim*innen zeichnen, dass einerseits wenig gemein hat mit medialen Darstellungen von Gewalt und Terror und andererseits die Spannbreite potentieller Assoziationen enorm vergrößern dürfte.

INTERNATIONALER BEZUG

Der Code INTERNATIONALER BEZUG wurde vergeben, sobald ein*e Befragte*r Bezüge zum Ausland herstellt. In den meisten Fällen geschah das über die Nennung von Nationalstaaten (zum Beispiel Türkei, Irak, Syrien, Afghanistan, Iran, Saudi-Arabien, Ägypten, Bosnien, Marokko, Indonesien) oder Regionen (zum Beispiel Orient, Naher Osten, Arabien, Nordafrika), seltener auch über die Nennung ganzer Kontinente (Afrika) oder einzelner Städte (Jerusalem, Istanbul). Der Code wurde auch vergeben, wenn persönliche Erfahrungen im Ausland geschildert wurden („tolerantes Miteinander von Muslimen und Christen (in Äthiopien und Russland kennen gelernt, in Dt würde das wohl keiner so sagen)“ [A], „Da ich in den letzten Monaten in einem muslimischen Land gelebt habe: Muezzin-Rufe“ [C-I], „eigene Reisen in muslimische Länder“ [B]). Nicht in den Bereich INTERNATIONALER BEZUG hingegen fällt die Assoziation *Mekka*, welche der Kategorie GLAUBENSLEHRE & RELIGIÖSE PRAXIS zugeordnet wurde, sowie Begriffe wie *türkisch* oder *arabisch*, die sich zumeist auf Staatsangehörigkeit oder Sprache beziehen und daher der Kategorie MIGRATION & (NICHT-)ZUGEHÖRIGKEIT zugeordnet wurden. Dass insgesamt eine beträchtliche Anzahl der Befragten Assoziationen aus dem Bereich INTERNATIONALER BEZUG

aufweist, ist wenig verwunderlich, wenn berücksichtigt wird, dass etwa ARD und ZDF Themen mit Islambezug oftmals in ihren Auslandsmagazinen platzieren (vgl. Hafez & Richter 2007: 41 f.).

Auch wenn der Entstehungsort von Islam und Christentum geographisch gesehen gar nicht so weit auseinander liegt, so hat sich doch eine Vorstellung von Christentum als ‚westlicher' und Islam als ‚östlicher' Religion etabliert (vgl. Gottschalk & Greenberg 2008: 6). Das zeigt sich auch in den Antworten der Befragten, denn die am häufigsten genannten Orte fallen in die Region des Nahen Ostens. Deutlich seltener oder gar nicht werden Länder assoziiert, die in absoluten Zahlen die größte muslimische Bevölkerung aufweisen: Indonesien, Indien, Pakistan oder Bangladesch. Interessant ist jedoch nicht allein der Fokus auf den Nahen Osten, sondern vielmehr die Tatsache, dass auch für diese Kategorie drei Viertel der Nennungen im Zusammenhang mit der Frage nach Assoziationen mit dem Islam und nur ein Viertel im Zusammenhang mit Muslim*innen auftauchen. Dieses Ungleichgewicht kann als Indikator für eine verglichen mit Muslim*innen stärkere Verortung des Islams außerhalb Deutschlands gewertet werden. Viel stärker als Muslim*innen wird demzufolge der Islam in großer geographischer Distanz zu Deutschland wahrgenommen. Dies ist insbesondere interessant vor dem Hintergrund, dass die vorliegende Befragung mit „Islam und Muslim/innen in Deutschland" betitelt war – einer Überschrift, die auf jeder Seite des Surveys deutlich sichtbar angezeigt wurde.

Was bedeutet das nun für die Wahrnehmung von Islam und Muslim*innen? Abschn. 1.2 hat bereits exemplarisch gezeigt, dass politische Debatten um Zugehörigkeit durchaus mit einer Differenzierung zwischen Islam und Muslim*innen geführt werden. Die oftmals betonte Zugehörigkeit von Muslim*innen zu Deutschland bei paralleler Negierung der Zugehörigkeit des Islams zu Deutschland spiegelt sich ein Stück weit in den Assoziationen zum Islam und zu Muslim*innen wider, wenn Muslim*innen viel seltener als der Islam im Ausland verortet werden. Die starke Verortung im Nahen Osten kann als Ausdruck von Distanz zum Islam interpretiert werden, die in dieser Form bei Muslim*innen nicht gegeben zu sein scheint.

KUNST, KULTUR & ERNÄHRUNG

Unter diesem Code finden sich Nennungen wie „Musik" [A/B/C-I], „Gesang" [A], „Deutschrap" [A], „Kunst" [A], „Dichtung" [C-I], „Lyrik" [A] oder „hohe Kulturen" [C-I]. Außerdem assoziierten viele Respondent*innen verschiedene Lebensmittel, Getränke oder allgemein gutes/leckeres/anderes Essen mit dem Islam bzw. mit Muslim*innen („Tee" [A/B/C-M], „geiles Essen, Gewürze" [A],

„Joghurtgetränk“ [A], „Essen (muslimische Supermärkte/ Restaurants)“ [B], „Döner“ [B/C-M], „Minze“ [B], „Gutes Essen (Baklava, Cigköfte, Falafel, …)“ [C-M]). Auch Assoziationen zu Hochzeitsfeiern sowie zu Shishabars wurden der Kategorie KUNST, KULTUR & ERNÄHRUNG zugeordnet („türkische Hochzeit“ [A], „große Hochzeiten“ [B/C-M], „opulente Hochzeitsfeiern“ [C-M], „Shisha“ [A/C-M], „Shishabar“ [C-M]).

Insgesamt sind die Antworten innerhalb dieser Kategorie sehr vielfältig, sowohl in Hinblick auf den Grad der Spezifizierung (zum Beispiel Essen vs. Falafel) als auch in Hinblick auf den konkreten kulturellen Bereich (zum Beispiel Essen vs. Musik) sowie in Hinblick auf den stereotypen Charakter der Antwort (zum Beispiel Lyrik vs. Döner). Die Kontextualisierung einer Ein-Wort-Antwort wie „Döner“ ist kaum möglich. Zudem lässt sich – anders als etwa im Fall der Kategorie BEDROHUNG & KONFLIKT – nur schwer feststellen, ob bzw. inwiefern diese Nennungen eine positive oder negative Bewertung von Islam und Muslim*innen beinhalten. Da eine Einordnung derlei knapper Antworten etwa als rassistisch ohne weiteren Kontext schwierig ist und über das Potential dieser Analyse hinausgeht, wird der „Döner“ an dieser Stelle als Nahrungsmittel gewertet und dieser Kategorie zugeordnet. Es ist jedoch unbedingt festzuhalten, dass insbesondere der Begriff *Döner* in der Vergangenheit durchaus in rassistischer Art und Weise verwendet wurde – man denke hier nur an den Begriff *Döner-Morde* zur Bezeichnung rassistisch motivierter Morde durch den Nationalsozialistischen Untergrund. Die Kategorie KUNST, KULTUR & ERNÄHRUNG bleibt aus diesem Grund eine eher schwammige und mit Vorsicht zu deutende Kategorie, die mitunter stark stereotype Vorstellungen des Islams bzw. von Muslim*innen beinhaltet.

Insgesamt fällt auf, dass diese Kategorie zu größeren Teilen im Zusammenhang mit dem Islam verglichen mit Muslim*innen auftritt. Damit gibt es neben dem großen thematischen Block Religion/Religiosität und der Kategorie BEDROHUNG & KONFLIKT einen weiteren, aus dem Bereich Kunst/Kultur stammenden Deutungsrahmen im Zusammenhang mit dem Islam, auch wenn diese Kategorie deutlich weniger Nennungen aufweist als die zuvor genannten.

7.2.2 Primäre Kategorien: Schwerpunkt Muslim*innen

Im Folgenden werden nun all jene Kategorien beschrieben und analysiert, die besonders dominant im Zusammenhang mit Assoziationen zu Muslim*innen sind. Dies trifft auf die folgenden acht Kategorien zu:

- KOPFTUCH/VERSCHLEIERUNG
- MIGRATION & (NICHT-)ZUGEHÖRIGKEIT
- SONSTIGE POSITIVE KONNOTATIONEN
- COUNTER- DISCOURSE
- PERSÖNLICHE ERFAHRUNGEN & KONTAKT
- GASTFREUNDSCHAFT & OFFENHEIT
- AUSSEHEN & BEKLEIDUNG
- NAMEN & PERSONEN

KOPFTUCH/VERSCHLEIERUNG

Das Kopftuch ist ein besonders sichtbares, vielfach diskutiertes und politisiertes Symbol im Zusammenhang mit dem Islam und (insbesondere weiblichen) Muslim*innen. Es erhält daher eine gesonderte Kategorie und wird weder der Kategorie GLAUBENSLEHRE & RELIGIÖSE PRAXIS noch der Kategorie AUSSEHEN & BEKLEIDUNG zugeordnet. Durch die hohe Visibilität, den symbolischen Charakter sowie anhaltende Diskussionen um das Kopftuch – zuletzt etwa im Zusammenhang mit dem Gesetz zur Regelung des Erscheinungsbildes von Beamt*innen – wäre es unzureichend, das Kopftuch lediglich als (religiöses) Kleidungsstück zu bewerten und einer der beiden genannten Kategorien zuzuordnen (vgl. Schiffer 2005: 82), auch wenn eindeutige Bezüge zu beiden Kategorien nicht von der Hand zu weisen sind (vgl. Şahin 2014). Ohne eine separate Betrachtung des Kopftuchs würden die zuvor genannten Kategorien deutlich heterogener ausfallen und Assoziationen außerhalb des Kopftuchs wären schwerer zu charakterisieren. Gleichzeitig wären keine separaten Aussagen über die Häufigkeit der Assoziationen im Bereich Kopftuch und Verschleierung möglich, was in Anbetracht der anhaltenden Debatten, der Politisierung des Kopftuchs sowie der zahlreichen individuellen und gesellschaftlichen Bedeutungszuschreibungen (vgl. ebd.) als Manko angesehen werden kann. Aus diesem Grund wird die besondere Symbolhaftigkeit des Kopftuchs in der Gesellschaft auch in dieser Arbeit gesondert in Form einer eigenständigen Kategorie abgebildet.

„Kopftuch" [A/B/C-I/C-M] ist erwartungsgemäß einer der am häufigsten genannten Begriffe im Rahmen der Frage nach Schlagwörtern zum Islam und zu Muslim*innen und bildet daher auch den Schwerpunkt dieser Kategorie. Auch (seltenere) Nennungen wie „Burka" [A/B/C-I/C-M], „Hijab" [A/B/C-I] oder „Verschleierung"/„verschleiert"/„verschleierte Frauen" [A/B/C-I/C-M] fallen in diese Kategorie. In einigen Fällen geht die Assoziation über das simple Schlagwort *Kopftuch* hinaus („Kopftuchtragen eine bewusste Entscheidung der Frauen" [B], „Manche Frauen tragen Kopftücher, manche nicht" [C-M], „Kopftuch, freiwillig

oder erzwungen?“ [A], „Streng gläubige Frauen tragen Kopftücher, was ich in der heutigen, modernen und emanzipierten Welt nicht ganz nachvollziehen kann“ [B]). Obwohl diese Kategorie eher eng gefasst ist, weist sie dennoch absolut betrachtet die zweitmeisten Antworten auf (252).

Die Kategorie KOPFTUCH/VERSCHLEIERUNG ist sowohl für den Islam als auch für Muslim*innen stark ausgeprägt, häufiger taucht sie jedoch im Zusammenhang mit Muslim*innen auf. Das unterscheidet sie von der Kategorie GLAUBENSLEHRE & RELIGIÖSE PRAXIS, die ebenfalls religiöse Symbole enthält, jedoch deutlich stärker im Zusammenhang mit dem Islam als mit Muslim*innen zu finden ist. Dies liegt möglicherweise an der engen Verknüpfung von Kopftuch und Musliminnen bzw. dem weiblichen Körper. Das Kopftuch wird häufig im Zusammenhang mit konkreten Personen(gruppen) muslimischen Glaubens diskutiert, etwa wenn es um ein Kopftuchverbot bei Lehrerinnen oder Juristinnen geht, und graphisch nahezu immer in Form einer kopftuchtragenden Frau präsentiert. Selbst wenn die mediale Darstellung der Frauen immer wieder anonym und wenig individuell wirkt, weil insbesondere bei Symbolbildern auf eine Frontalansicht und damit auf die Darstellung des Gesichts verzichtet wird[14], zeigen diese entindividualisierten Darstellungen dennoch Menschen. Kaum ein anderes Symbol ist so eng mit Menschen, dem Körper, und damit mit Muslim*innen verbunden wie das Kopftuch. Viele der Nennungen aus der Kategorie GLAUBENSLEHRE UND RELIGIÖSE PRAXIS beziehen sich auf wahrgenommene Praktiken und Vorschriften (kein Schweinefleisch, 5 Säulen, kein Alkohol), die im Allgemeinen schwerer abzubilden sind und zur Darstellung nicht unbedingt eine Person (muslimischen Glaubens) benötigen. Dieser Erklärungsansatz wird gestützt durch die Beobachtung, dass auch die Kategorie AUSSEHEN & BEKLEIDUNG stärker mit Muslim*innen als mit dem Islam assoziiert wird.

Dass das Kopftuch von den Befragten stärker mit Muslim*innen als mit dem Islam assoziiert wird, ist vielleicht zunächst überraschend, bei näherer Betrachtung der Verknüpfung des Kopftuchs mit (konkreten) Menschen jedoch durchaus plausibel. Eine weitere Erklärung liegt in der Zugänglichkeit des Kopftuchs im Alltag. Das Kopftuch ist auch im Alltag von Nicht-Muslim*innen durchaus präsent, es ist im öffentlichen Raum sichtbar(er geworden), der Koran oder das Freitagsgebet im direkten Vergleich hingegen eher weniger. Gleichzeitig erhöht das Kopftuch die Akzessibilität zur Kategorie Muslim*in, die Salienz der Religionszugehörigkeit könnte also in jenen Interaktionen, in denen Musliminnen ein

[14] Vgl. beispielsweise https://www.tagesschau.de/ausland/schleier-eugh-101.html (Stand: 31.07.2020).

Kopftuch tragen, erhöht sein. Auch in oberflächlichen Kontakten zu (kopftuchtragenden) Musliminnen[15] wird das Kopftuch sichtbar. So ist beispielsweise ein Kopftuch in der Schulklasse oder beim Einkaufen auf den ersten Blick zu erkennen. Das Wissen um einen potentiellen Verzicht auf Schweinefleisch oder Alkohol hingegen erfordert tendenziell einen tiefergehenden Kontakt und verhaftet daher möglicherweise eher auf einer Ebene abstrakten Wissens um die islamischen Glaubenslehren anstatt als elementarer Bestandteil vieler Muslim*innen im Alltag wahrgenommen zu werden. Das Kopftuch löst sich aus dem Bereich des eher abstrakten Allgemeinwissens zum Thema Islam und ist auch in alltäglichen Interaktionen zwischen Muslim*innen und Nicht-Muslim*innen präsent, wird somit möglicherweise nicht nur als rein religiöses Symbol im Zusammenhang mit den Glaubenslehren des Islams wahrgenommen, sondern auch als Teil der Lebensrealität von Muslim*innen in Deutschland.

MIGRATION & (NICHT-)ZUGEHÖRIGKEIT

Abschn. 3.1 hat gezeigt, dass im Verlauf der letzten Jahrzehnte eine Verschmelzung der Diskurse um Islam und Migration, eine sogenannte Islamisierung der Migrations- und Integrationsdebatte, stattgefunden hat. Es ist daher wenig verwunderlich, dass sich eine Vielzahl der Assoziationen im Zusammenhang mit Muslim*innen und dem Islam auf Migration und Migrant*innen bezieht – unabhängig davon, ob Muslim*innen eine Migrationsbiographie aufweisen oder nicht. Auch Kaddor et al. (2018) konnten ein Narrativ „Segregation, Zuschreibungen und Zugehörigkeiten" identifizieren. Alle Antworten, die Islam und Muslim*innen im weitesten Sinne mit Migration in Verbindung bringen und/oder

[15] Längst nicht alle Musliminnen in Deutschland tragen auch ein Kopftuch. Im Gegenteil: In einer Befragung aus dem Jahr 2009 gaben nur 27,6 Prozent der befragten Musliminnen mit Migrationshintergrund an, ein Kopftuch zu tragen. Bei den über 16-Jährigen gaben 22,8 Prozent der Befragten an, immer ein Kopftuch zu tragen. 8 Prozent der Musliminnen in Deutschland tragen meistens oder manchmal, 69,5 Prozent nie ein Kopftuch (vgl. Haug et al. 2009: 195–197). In einer neueren Studie aus dem Jahr 2020 gaben 30,5 Prozent der Musliminnen mit Migrationshintergrund an, ein Kopftuch zu tragen. Dabei lassen sich deutliche Altersunterschiede erkennen: Während von den 16–25-jährigen Musliminnen mit Migrationshintergrund nur 26 Prozent ein Kopftuch tragen, sind es bei den über 66-Jährigen fast 62 Prozent. In der ersten Generation geben zudem 42,2 der Musliminnen an, immer ein Kopftuch zu tragen, wohingegen in der zweiten Generation nur noch 18,4 Prozent immer ein Kopftuch tragen (vgl. Pfündel et al. 2021). Die Frage danach, wie viel Prozent der in Deutschland lebenden Musliminnen ein Kopftuch tragen, wird auch von Janzen et al. (2021) als Wissen über die Lebensrealität von Muslim*innen in Deutschland in Abgrenzung zu Wissen über islamische Glaubenslehren gewertet.

die Zugehörigkeit zu Deutschland aushandeln, fallen daher unter die Kategorie MIGRATION & (NICHT-)ZUGEHÖRIGKEIT.

Das sind beispielsweise Antworten zu Integration, das heißt Integrationsfähigkeit/-bereitschaft von Muslim*innen („Parallelgesellschaften Integrationsversuche sind wichtig, Bereitschaft der Muslime ebenso“ [B]), zu Sprachkompetenzen („verschiedene Sprachen: Kurdisch, Arabisch, Türkisch [C-M], „sehr laute Sprache, meist Muttersprache, kaum Kenntnisse der deutschen Sprache und der Währung“ [B]), zu Segregation oder auch Antworten, die Bezug nehmen auf Flucht/Geflüchtete („Patensystem für Geflüchtete im Studium“ [B], „Die geflüchteten Kinder in der KiTa lernen unglaublich schnell die deutsche Sprache“ [B]) oder andere Nationalitäten („türkisch“ [B/C-M]). Einige Befragte stellen (implizit oder explizit) muslimisch und deutsch gegenüber („Auf der Arbeit lassen die Männer sich nichts von deutschen Frauen sagen und ignorieren Anweisungen“ [B], „dem Islam angehörig sind häufig ausländische Mitbürger/Migranten, wenige Deutsche konvertieren zum Islam“ [A]) und übersehen oder leugnen damit die potentielle Parallelität von Muslimisch- und Deutsch-Sein, das heißt die Existenz überlappender Kategorisierungen. Oftmals wird nicht explizit von Migrant*innen oder Ausländer*innen gesprochen, jedoch wird durch Begriffe wie *Herkunft* suggeriert, dass Muslim*innen außerhalb Deutschlands verortet werden („Die Kinder sind offen für andere Religionen, Regeln, Traditionen, Lebensweisen. Bei den Eltern hängt das oft von deren Herkunft und oder dem privaten Umfeld ab.“ [B]).

Diese Kategorie macht mehr als alle anderen die „kategorialen Verwechslungen“ (Spielhaus 2018: 134) im Zusammenhang mit Islam/Muslim*innen und Migration deutlich, die auch in der Erfassung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit beobachtet werden konnten, als das Phänomen noch unter dem Begriff *Xenophobie* erfasst wurde (vgl. Abschn. 3.2). Nach wie vor schlägt sich diese Gleichsetzung in einzelnen Items („Muslimen sollte die Zuwanderung nach Deutschland untersagt werden.“, vgl. Abschn. 3.3) wie auch in der Stichprobenziehung im Zusammenhang mit Studien über muslimisches Leben in Deutschland (vgl. u. a. Pfündel et al. 2021) nieder. Die Formulierung im vorliegenden Fragebogen bezieht sich eindeutig auf den Islam bzw. auf Muslim*innen und stellt keinerlei Verbindungen zu Migrationserfahrungen her. Die hohe Anzahl der Nennungen, die sich dieser Kategorie zuordnen lassen, sprechen jedoch für die Vermischung von Migrationserfahrungen und Ethnizität (besonders deutlich am Beispiel „türkisch“) mit der Kategorie der Religionszugehörigkeit. Häufiger noch als für den Islam finden sich diese Assoziationen auf die Frage nach Muslim*innen. Muslim*innen werden also stärker als der Islam mit Assoziationen

ohne Religionsbezug belegt. Stattdessen wird ein Deutungsrahmen aktiviert, der auf räumliche Mobilität und Ethnizität rekurriert.

Zwar finden sich in den familiären Biographien der meisten Muslim*innen in Deutschland Migrationserfahrungen, ob diese jedoch die Generation der Eltern bzw. (Ur-)Großeltern oder die eigene Biographie betreffen, kann ebenso unterschiedlich sein wie die Gründe für die Migration. Anders gesagt: Es kann – insbesondere für Gefühle von Zugehörigkeiten – einen Unterschied machen, ob der Großvater als Arbeitsmigrant in den 1950er Jahren nach Deutschland gekommen ist und jemand selbst in Deutschland in der dritten Generation geboren und aufgewachsen ist, Deutsch die Muttersprache und Deutschland (eine) seine(r)*ihre(r) Heimat(en) ist oder ob jemand selbst vor zwei Jahren aus einem Kriegsgebiet nach Deutschland geflüchtet ist. Mit Blick auf die andauernden politischen Aushandlungsprozesse über die Zugehörigkeit des Islams bzw. von Muslim*innen zu Deutschland (vgl. Abschn. 1.2) sowie die „Islamisierung der Integrationsdebatte" (Hierl 2012; Abschn. 3.1) ist es wenig verwunderlich, gleichzeitig jedoch nicht unproblematisch, dass auch im Rahmen dieser Befragung eine trennscharfe Betrachtungsweise nicht immer gegeben ist und implizit oder explizit immer wieder Aspekte der (Nicht-)Zugehörigkeit geäußert werden.

Auch wenn die zu beobachtende Einordnung von Muslim*innen als Migrant*innen von einer gewissen Differenzkonstruktion zeugt und Muslim*innen und der Islam als ‚zugewandert' betrachtet werden, so unterscheidet sich diese Kategorie dennoch maßgeblich von der im vorangegangenen Kapitel diskutierten Kategorie INTERNATIONALER BEZUG. Für letztere konnte eine Verortung insbesondere des Islams außerhalb Deutschlands konstatiert werden. Die geographische Verortung im Rahmen der Kategorie MIGRATION & (NICHT-)ZUGEHÖRIGKEIT hingegen erfolgt überwiegend innerhalb Deutschlands, wenn auch immer wieder die Annahme zugrunde liegt, dass Muslim*innen bzw. der Islam zunächst nach Deutschland migrieren mussten. Viele Nennungen beziehen sich daher nicht auf das Ausland, sondern auf Integrationsprozesse innerhalb Deutschlands.

Während etwa die Kategorie BEDROHUNG & KONFLIKT (nahezu) ausschließlich negative Assoziationen enthält, lassen sich die Antworten im Kontext MIGRATION & (NICHT-)ZUGEHÖRIGKEIT nicht pauschal in positiv oder negativ einteilen. Dies zeigt sich beispielsweise an der Erwähnung von Sprachkompetenzen, die entweder gelobt oder kritisiert werden, oder an der Beurteilung der Integration („gelungene Integration" [B], „Manche haben Schwierigkeiten mit der Integration" [C-M]). Auf der einen Seite ist hier ein Unterschied in der Bewertung von Sprachkompetenzen oder Integration durch die Dominanzgesellschaft abzulesen, auf der anderen Seite suggerieren auch vermeintlich positiv

gemeinte, lobende Aussagen eine Form der Nicht-Zugehörigkeit, denn sie unterstellen, Muslim*innen müssten sich überhaupt erst integrieren und die deutsche Sprache erlernen.[16] Deutsch-Sein wird ihnen hiermit implizit abgesprochen.

Darüber hinaus gibt es Nennungen, die im Sinne einer Bewertung zunächst als neutral betrachtet werden können, etwa die oben angeführten Beispiele „türkisch" [B/C-M] und „Patensystem für Geflüchtete im Studium" [B]. Allerdings beinhalten auch diese Zuschreibungen das Problem der Konstruktion von Nicht-Zugehörigkeit und sind damit letztendlich als Form von Othering-Prozessen zu deuten.

Insgesamt werden Bezüge zu MIGRATION & (NICHT-)ZUGEHÖRIGKEIT deutlich häufiger im Zusammenhang mit Muslim*innen (85) als mit dem Islam (56) hergestellt. Was bedeutet das für die Differenzierung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit? Für Muslim*innen wird stärker als für den Islam ein Frame aktiviert, der Assoziationen zu Migration und Integration enthält. Damit wird trotz oder gerade anhand der zuvor thematisierten Vermischung der Kategorien Muslim*in und Migrant*in deutlich, dass es im Zusammenhang mit Muslim*innen überlappende bzw. konkurrierende Kategorisierungen gibt. Muslim*innen werden nicht ausschließlich als Anhänger*innen ihrer Religion wahrgenommen, sondern zudem als Menschen mit einer Zuwanderungsgeschichte inklusive entsprechender Konsequenzen wie vermeintlicher sprachlicher Defizite oder Integrationsschwierigkeiten/-erfolge, was insbesondere bei in Deutschland geborenen Muslim*innen immer wieder zu Gefühlen der Exklusion und Nicht-Zugehörigkeit führen kann.[17] Die abgerufenen Frames sind in dieser Hinsicht deutlich heterogener und komplexer als im Zusammenhang mit dem Islam. Im Rahmen dieser Kategorie wird eine Outgroup entlang eines anderen Merkmals, nämlich der zugeschriebenen Migrationserfahrung, konstruiert. Die Religionszugehörigkeit spielt bei diesen Nennungen keine oder maximal eine untergeordnete Rolle.

[16] An dieser wie an anderer Stelle kommt sicherlich der Aspekt der Deutungshoheit hinzu. Wer ‚lobt' oder ‚kritisiert' eigentlich wen und wer nutzt die eigene Macht, um entsprechende Bewertungen vorzunehmen? Über derartige Exklusionserfahrungen und die Folgen für die Betroffenen schreibt Karabulut (2020): „Diese erfolgen durch Fremdheitskonstruktionen, die Beanspruchung der Deutungshoheit […] und machtvolle Markierungen von Nicht-Zugehörigkeit, indem ausgehend von einem zugehörigen ‚Wir' die Exklusion der ‚Anderen' erfolgt. Erfahrungen mit vereinheitlichenden stigmatisierenden Zuschreibungen und Othering sind somit Bestandteil ihres Erfahrungsraums." (Karabulut 2020: 4).

[17] Thematisiert wurde dies immer wieder unter anderem am Beispiel der Frage „Woher kommst Du?" (vgl. hierzu u. a. das Buch „Ich bin von hier. Hört auf zu fragen!" von Ferda Ataman (2019)).

Sonstige positive Konnotationen

Unter der Kategorie SONSTIGE POSITIVE KONNOTATIONEN werden alle positiven Konnotationen gebündelt, die nicht bereits anderen Kategorien (beispielsweise GASTFREUNDSCHAFT & OFFENHEIT) zugeordnet wurden. Assoziationen wie höflich, nett, freundlich, hilfsbereit, respektvoll oder zuvorkommend („meistens freundlich und respektvoll“ [C-M], „zuvorkommend, freundlich, höflich“ [B]) tauchen deutlich häufiger im Zusammenhang mit Muslim*innen als mit dem Islam auf. Eine Ausnahme bildet „friedlich“/„Frieden“: Diese positive Konnotation wird häufiger auf die Frage nach Assoziationen zum Islam genannt („eigentlich eine friedliche Religion“ [A]).

Kap. 6 hat bereits gezeigt, dass die Befragten den Islam signifikant negativer bewerten als Muslim*innen. Die Erkenntnis, dass positive Attribute häufiger im Zusammenhang mit Muslim*innen als mit dem Islam genannt werden, untermauert die Befunde aus dem vorherigen Kapitel nun noch einmal. Ob die negative Bewertung der Aussagen eine direkte Folge des – verglichen mit Muslim*innen – weniger positiven Deutungsrahmens ist, kann an dieser Stelle nicht beantwortet werden. Interessant ist diese Beobachtung aber dennoch, da am Beispiel der Antworten dieser Kategorie erneut deutlich wird, dass es für Muslim*innen einen Frame gibt, der (positive) Konnotationen beinhaltet, die nicht oder nicht direkt im Zusammenhang mit Religion stehen und somit andere, nicht religionsbezogene Dimensionen und Kontexte berücksichtigt. Diese Kategorie beinhaltet größtenteils Charaktereigenschaften, die verdeutlichen, dass Muslim*innen als Menschen mit eben diesen vielfältigen Eigenschaften wahrgenommen werden. Einige der Nennungen lassen vermuten, dass das Wissen um diese Eigenschaften durch persönliche Kontakte zu Muslim*innen generiert wurde („z. T. sehr höflich (Service), z. T. sehr spaßig (Hobby)“ [B]).

In beiden Fällen – das heißt sowohl für den Islam als auch für Muslim*innen – können jedoch einzelne Antworten beobachtet werden, in denen Einschränkungen dieser positiven Konnotationen vorgenommen werden („meistens“, „eigentlich“, „z. T.“). Einige Befragte scheinen folglich im Zusammenhang mit positiven Konnotationen auf Pauschalisierungen zu verzichten und die positiven Attribute nur einem Teil der Gruppe zuzuschreiben bzw. über den Begriff „eigentlich“ eine potentielle Abweichung von diesem positiven Attribut zu implizieren.

Counter- discourse

COUNTER- DISCOURSE meint „Reassessment of Islam (e.g., statements against discrimination based on religious affinity); appeals for dialogue with Islam; Islam as part of European culture; criticism of the discourse on Islam; demands for

a more balanced view on Muslims; Muslims as victims of terror“ (Halm 2013: 462). Wann immer also ein kritisches Bild des Umgangs mit Islam und Muslim*innen gezeichnet oder (religionsbezogene) Gemeinsamkeiten thematisiert wurden, wurde dieser Code vergeben.

Erwähnt wird beispielsweise ein problematisches Gleichsetzen von Islam und Islamismus/Terrorismus („falsche Vorurteile (bspw. dass der Islam oft mit Islamismus verwechselt oder gleichgesetzt wird)“ [A], „Dass fälschlicherweise viele Menschen den Islam mit Islamismus und Terror verknüpfen“ [B]). Einerseits wird also ein Frame aktiviert, der Assoziationen aus den Bereichen Bedrohung, Konflikt und Gewalt enthält, andererseits wird diese Verbindung jedoch kritisch hinterfragt oder (zumindest für sich selbst) abgelehnt. Einige der Befragten sprechen außerdem die Heterogenität der Gruppe an („diffuser Sammelbegriff (in den Medien) für eine große, heterogene Personengruppe“ [C-M]).

Wieder andere Befragte verweisen auf Ähnlichkeiten zwischen Muslim*innen und Nicht-Muslim*innen und äußern, dass diese sich mit Ausnahme der Religion bzw. religiöser Kleidung kaum voneinander unterscheiden ließen („außer Kopftuch/-bedeckung häufig nicht von Personen, die [einer] anderen Religion angehörig sind, zu unterscheiden“ [C-M], „abgesehen von der Religion unterscheiden sie sich ja nicht von anderen“ [C-M], „am Islam uninteressierte (evtl. gar dem Islam abtrünnige) Muslime stellen grundsätzlich keinen Unterschied zu Nicht-Muslimen dar“ [C-M]). Hier wird differenziert zwischen unterschiedlichen Merkmalen: Religion, Religiosität und religiöse Praktiken werden ausgeklammert, stattdessen wird implizit auf Gemeinsamkeiten auf anderen Ebenen verwiesen. Da nur die Antworten von Nicht-Muslim*innen analysiert wurden, sehen die Respondent*innen in der Religionszugehörigkeit eine Differenzlinie. Potentielle Gemeinsamkeiten in der Religion bzw. Religiosität werden in diesen Antworten ausgeblendet. Aus den Nennungen geht jedoch hervor, dass dies für die Befragten keineswegs eine unumstößliche Einteilung in Ingroup und Outgroup zur Folge hat und Muslim*innen nicht einzig und allein auf Basis ihrer Religionszugehörigkeit bewertet werden, sondern dass die Religionszugehörigkeit lediglich ein kleiner Teil der Persönlichkeit ist und es darüber hinaus viele Ähnlichkeiten gibt. Ein „solitaristisches Identitätsverständnis“ ist hier genauso wenig zu erkennen wie die Idee der „singulären Zugehörigkeit“ (Sen 2007: 44, 91). Vielmehr rekurrieren die Antworten auf jene Räume des „Sowohl-als-auch“ (Bhatti & Kimmich 2015: 17), die verstärkt Ähnlichkeiten anstelle von Differenzen in den Blick nehmen. Diese Antworten belegen, dass einige Befragte Muslim*innen als Menschen mit unterschiedlichen Gruppenzugehörigkeiten und einer pluralen Identität wahrnehmen. Die Tatsache, dass Muslim*innen entlang eines Merkmals von ihnen selbst verschieden sind, bedeutet für die Befragten in der Folge nicht, dass Muslim*innen

grundsätzlich und umfassend von ihnen verschieden sind. Stattdessen betonen sie die Ähnlichkeit, die sie außerhalb der Religionszugehörigkeit wahrnehmen.

Interessanterweise treten diese Äußerungen ausschließlich bei der Frage nach Muslim*innen auf, jedoch nur, wenn zuvor dieselbe Frage für den Islam beantwortet wurde, das heißt in Variante C-M. Möglicherweise wurde durch diese Konstellation die Differenzierung von Islam und Muslim*innen besonders hervorgehoben und für die Befragten besonders deutlich, dass die Zugehörigkeit zum Islam nicht äquivalent ist mit Muslim*innen, Muslim*innen also mehr sind als Anhänger*innen des Islams, auch wenn die Religionszugehörigkeit im Kontext dieser Studie sicherlich eine saliente, vielleicht sogar die dominanteste Kategorisierung ist. Eine Person – allerdings aus Version A – bringt dies auf den Punkt:

> „[A]ndererseits sehe ich Religion generell eher skeptisch und daher besteht auch eine gewisse Sorge meinerseits, Muslime in erster Linie als Anhänger des Islam[s] zu sehen, obwohl dies ja nur einen Teil ihrer Persönlichkeit ausmacht“ [A]

Das Äußern von Interesse an Kontakt zu Muslim*innen bzw. an mehr Wissen über den Islam und Muslim*innen fällt ebenfalls in die Kategorie COUNTER-DISCOURSE („wenig Berührungspunkte Interesse an Besichtigung einer Moschee“ [A], „Interesse mit ihnen in Kontakt zu kommen“ [B]). Aussagen wie diese bewegen sich im Rahmen einer ‚Wir. vs. die‘-Vorstellung, in der es zwei klar definierte Gruppen gibt. Der Wunsch nach Kontakt und die Offenheit gegenüber der wahrgenommenen Outgroup werden jedoch als Dialoginteresse mit Islam und Muslim*innen und infolgedessen als eine Ausdrucksform eines gegenläufigen Diskurses gewertet.

Auch das Aufzeigen gemeinsamer Wurzeln („theologische Verbundenheit zum Christentum“ [C-I]) ist Teil der Kategorie COUNTER- DISCOURSE. Auch hier werden wieder Gemeinsamkeiten statt Unterschiede in den Vordergrund gerückt. In drei Fällen wurde außerdem auf den Nationalsozialistischen Untergrund verwiesen sowie in einem Fall auf den am Ende der Erhebungsphase stattfindenden Anschlag auf eine Moschee in Christchurch, Neuseeland [alle B/C-M]. Auch diese Assoziationen wurden im Sinne der Definition („Muslims as victims of terror“, Halm 2013: 462) in die Kategorie COUNTER- DISCOURSE aufgenommen.

Für Narrative im Zusammenhang mit Vorurteilen, Diskriminierung, Benachteiligung und Rassismus gibt es eine gesonderte Kategorie. Nur in den seltenen Fällen, in denen die Nennungen sich explizit auf der Ebene der Einordnung bewegen, etwa durch den Zusatz *falsche* Vorurteile oder Ähnliches, wurden

diese Antworten ebenfalls mit dem Code COUNTER- DISCOURSE belegt. Prinzipiell kann jedoch die Kategorie VORURTEILE, DISKRIMINIERUNG & RASSISMUS als Teil des gegenläufigen Diskurses gewertet werden, da hier die Perspektive von Muslim*innen eingenommen wird. Auch die Kategorie VIELFALT & DIFFERENZIERUNG weist große Überschneidungen mit der Kategorie COUNTER-DISCOURSE auf. Allerdings berücksichtigt erstere jede Erwähnung von Vielfalt und jeden Ansatz von Differenzierung, beispielsweise auch die Erwähnung unterschiedlicher Auslegungspraxen oder Strömungen innerhalb des Islams. In die Kategorie COUNTER- DISCOURSE hingegen fallen nur diejenigen Äußerungen, die explizit "demands for a more balanced view on Muslims" (Halm 2013: 462) enthalten.

PERSÖNLICHE ERFAHRUNGEN & KONTAKT

Dieser Code wurde immer dann für Antworten vergeben, wenn die Befragten einen Bezug zu persönlichen Erfahrungen hergestellt haben, zum Beispiel in der Universität [B], in der Schule [B], in der KiTa [B], in der Nachbar*innenschaft [B/C-M], auf der Arbeit [B/C-I] oder beim Sport [B/C-M], aber auch bei eigenen Reisen und Aufenthalten in muslimisch geprägte(n) Länder(n) („Im Urlaub waren sie nicht so nett, nur sehr freundlich wenn man auch was gekauft hat" [C-M], „Eigene Reisen in muslimische Länder" [B], „Da ich in den letzten Monaten in einem muslimischen Land gelebt habe: Muezzin-Rufe" [C-I]) oder wenn konkrete Kontaktsituationen beschrieben wurden („gemeinsames Essen mit Omran" [B], „Lerngruppe" [B]).

Kontakt spielt eine wichtige Rolle im Zusammenhang mit der Reduzierung von Vorurteilen (vgl. Abschn. 2.3.1). Allports Ausführungen beziehen sich immer auf Kontakte zwischen Personen(gruppen), das heißt Kontakte zwischen Menschen. Kontakte zwischen Muslim*innen und Nicht-Muslim*innen sind daher auch leicht vorzustellen, mit Kontakten zum Islam als Religion hingegen ist es schon schwieriger. Wie könnte Kontakt zum Islam aussehen? Kann ein Moscheebesuch als Kontakt mit dem Islam gewertet werden? Und gibt es hier ebenfalls eine vorurteilsreduzierende Wirkung? Gemessen über den Moscheebesuch konnte gezeigt werden, dass Nicht-Muslim*innen, die in der Vergangenheit mindestens einmal eine Moschee besucht haben, geringere Vorurteile gegenüber Muslim*innen äußern als diejenigen, die nie eine Moschee besucht haben. Auf die Einstellung zum Islam hat diese Erfahrung keinen signifikanten Einfluss (vgl. Diekmann 2017: 27).

Die Kategorie PERSÖNLICHE ERFAHRUNGEN & KONTAKT taucht mehr als doppelt so häufig im Zusammenhang mit Muslim*innen auf als mit dem Islam.

Das spricht dafür, dass mit Muslim*innen stärker als mit dem Islam Kontaktsituationen und persönliche Erfahrungen assoziiert werden. Die zuvor zitierten Beispiele der unterschiedlichen Kontexte und Bereiche, in denen Kontakte stattgefunden haben (Universität, Schule, KiTa, Nachbar*innenschaft, Arbeit, Sport etc.), sind ein weiterer Beleg dafür, dass Assoziationen mit Muslim*innen sehr viel weniger als Assoziationen mit dem Islam aus dem Bereich der Religion stammen. Auch sind sie viel weniger abstrakt, im Gegenteil, sie verweisen auf unterschiedliche Gelegenheitsstrukturen im Zusammenhang mit Kontakten zu Muslim*innen. Diese Kategorie weist zahlreiche Nennungen mit konkreten Interaktionen zwischen Muslim*innen und Nicht-Muslim*innen auf, die einmal mehr ein Indikator für die vielfältigen nicht-religionsbezogenen Frames sind, die beim Begriff *Muslim*innen* aktiviert wurden. Die meisten dieser Erfahrungen und Kontakte beziehen sich auf den Alltag in Deutschland, was nahelegt, dass Muslim*innen mehr als der Islam ein Teil der persönlichen Lebensrealität der Befragten darstellen.

Aus den Antworten geht oftmals nicht hervor, inwiefern diese Kontakte laut Allport (1954) förderlich oder hinderlich für die Reduzierung von Vorurteilen sind, etwa ob diese freiwillig oder erzwungen, kooperierend oder kompetitiv sind oder inwiefern Statusgleichheit zwischen den Interagierenden gegeben ist. Kontakte auf der Arbeit können oftmals nicht freiwillig gewählt werden, Kontakte in der Universität eventuell schon eher, ebenso wie Statusgleichheit, die möglicherweise unter Studierenden eher gegeben ist als in Arbeitszusammenhängen außerhalb des Kollegiums, etwa im Kontakt zu Klient*innen. Differenzierte und detaillierte Aussagen sind an dieser Stelle jedoch nicht möglich. Einige der von Allport identifizierten Merkmale von Kontaktsituationen lassen sich anhand der Antworten immerhin bis zu einem gewissen Grad eingrenzen. Es ist beispielsweise wahrscheinlich, dass Kontakte in der Schule oder in der KiTa regelmäßig stattfinden und dass im Falle der Lerngruppe oder des gemeinsamen Essens eine überschaubare Anzahl an Personen diesen Interaktionen beiwohnte und es sich hier eher nicht um ein kompetitives Setting handelt. Dass die hier berichteten, überwiegend positiven Kontakterfahrungen in stärkerem Maße mit Muslim*innen assoziiert wurden, mag eine weitere Erklärung für die allgemein positivere Einschätzung von Muslim*innen verglichen mit dem Islam sein. Zudem begünstigen die unterschiedlichen Settings die Wahrnehmung unterschiedlicher Gruppenzugehörigkeiten und ermöglichen damit konkurrierende Kategorisierungen zur Religionszugehörigkeit.

Gastfreundschaft & Offenheit

Aufgrund der häufigen Nennungen von Begriffen wie „Gastfreundschaft"/„Gastfreundlichkeit"/„gastfreundlich" [A/B/C-I/C-M] oder „Offenheit"/„offen" [B/C-I/C-M], wurde hierfür ein eigener Code verwendet. Die genannten Schlagwörter dominieren diese Kategorie, ohne näher zu bestimmen, was unter Gastfreundschaft verstanden wird, wie diese sich äußert oder wem gegenüber der Islam/Muslim*innen nach Meinung der Teilnehmer*innen offen ist/sind. In wenigen Fällen werden die Befragten jedoch deutlicher. Teilweise bezieht sich die Offenheit dann auf eine „Offenheit gegenüber anderen Religionen" [C-M], teilweise wird ein Unterschied zwischen den Generationen konstatiert („Die Kinder sind offen für andere Religionen, Regeln, Traditionen, Lebensweisen. Bei den Eltern hängt das oft von deren Herkunft und oder dem privaten Umfeld ab" [B]).

Aus dieser Kategorie lassen sich nur wenige Schlüsse ziehen, da die meisten Nennungen Ein-Wort-Antworten sind und kein Kontext ersichtlich ist. Mit wenigen Ausnahmen lässt sich weder beurteilen, inwiefern diese Nennungen im Zusammenhang mit Religion stehen, noch ob dieses Wissen im Rahmen eigener Kontakte generiert wurde oder eher einem abstrakteren, auf Stereotypen basierendem Wissen zuzuordnen ist. Insgesamt ist jedoch im Sinne einer valenzanalytischen Betrachtung davon auszugehen, dass diese Kategorie eher positiv besetzt ist und Gastfreundschaft und Offenheit als positive Eigenschaften angesehen werden.

Diese Kategorie wird zu drei Vierteln gespeist aus Nennungen im Zusammenhang mit Muslim*innen. Der Islam wird nur selten mit den Attributen *Gastfreundschaft* und *Offenheit* bedacht. Das ist wenig verwunderlich, da Gastfreundschaft zwischen Menschen stattfindet und eine Religion im engeren Sinne nicht gastfreundlich sein kann. Erneut wird eine eher positiv besetzte Kategorie primär mit Muslim*innen und nicht mit dem Islam in Verbindung gebracht.

Aussehen & Bekleidung

Wann immer die Befragten sich auf Äußerlichkeiten wie beispielsweise Kleidung oder Haarfarbe beziehen, wurde der Code Aussehen & Bekleidung vergeben. In der Literatur spielt diese Kategorie im Zusammenhang mit Assoziationen zu Islam und Muslim*innen mit der Ausnahme des identifizierten Themas „physical features and outfits" (Park et al. 2007: 38) bisher keine allzu große Rolle. Aufgrund der Häufigkeit der Nennungen aus diesem Themenspektrum wurde für die vorliegende Studie jedoch ein entsprechender Code generiert. Zu dieser Kategorie zählen Begriffe wie „Bart"/„Bärte" [B/C-I/C-M] oder konkrete Kleidungsstücke, zum Beispiel „Burkini" [C-I/C-M] und vereinzelt auch

das Aussehen betreffende, zum Teil bewertende Aussagen wie etwa „Frauen sind geschminkt, Männer sind hübsch“ [B]. Zur Erinnerung: Nennungen aus dem Bereich KOPFTUCH/VERSCHLEIERUNG werden aufgrund ihrer besonderen Symbolik separat betrachtet und sind in dieser Kategorie nicht enthalten.

Auffällig ist die immer wieder auftauchende Beschreibung von Islam bzw. Muslim*innen als dunkel/schwarz („dunkle Haare“ [B], „dunkel gekleidet“ [A], „in schwarzen langen Gewändern“ [C-M], „schwarze Haare“ [A/B], „dunkler(er) Teint“ [B/C-M]). Diese Assoziationen beziehen sich sowohl auf körperliche Merkmale (zum Beispiel Haare) als auch auf die Kleidung. Ähnlich wie die Kategorie KOPFTUCH enthält auch die Kategorie AUSSEHEN & BEKLEIDUNG überwiegend Antworten, die im Zusammenhang mit Muslim*innen genannt wurden. Auf die Frage nach Muslim*innen werden somit stärker als auf die Frage nach dem Islam optische Merkmale von Menschen imaginiert. Anders als in einigen zuvor dargestellten Kategorien ist diese Kategorie jedoch charakterisiert durch eher oberflächliche Merkmale, die noch dazu gängigen Stereotypen entsprechen. Ein*e Befragte*r erklärt die Fokussierung auf optische Merkmale mit einem Mangel an Kontakt zu Muslim*innen:

> „Ich kenne leider überhaupt keine Muslime persönlich, wie mir eben aufgefallen ist […], daher kann ich mich hier lediglich auf Äußerlichkeiten beschränken – Muslime, die eben kein Kopftuch oder sonst wie religiös erkennbares Zeichen tragen, würde ich ja gar nicht als solche erkennen.“ [C-M]

Der*die Befragte betont zusätzlich, dass religiöse Kleidungsstücke oder andere Insignien Muslim*innen erst als solche zu erkennen geben. Bei Personen, die nicht dem gängigen Stereotyp entsprechen, ist die Akzessibilität zur Kategorie Muslim*in folglich erschwert.

NAMEN & PERSONEN

In einigen Fällen nannten die Befragten konkrete Namen oder Personen. Das sind zum einen Personen aus dem persönlichen Umfeld der Teilnehmer*innen, wie beispielsweise Freund*innen („meine Freundin Ayca“ [A]) oder Familienmitglieder („mein Vater“ [A]), aber auch Personen aus dem öffentlichen Raum, ausgedrückt über die berufliche Tätigkeit („Frisör“ [B]). Die Berufsbezeichnung kann als konkurrierende Gruppenzugehörigkeit interpretiert werden. Der Frisör wird zwar als Muslim wahrgenommen, der Kontakt findet jedoch in einem nicht-religiösen Kontext statt. Nicht immer geht aus den Antworten der Bezug der Respondent*innen zu einzelnen Namen oder Personen deutlich hervor („Fatima und ihre Mutter“ [B], „Nawid“ [B], „Batool“ [B]). Darüber hinaus nennen einige Befragte berühmte Persönlichkeiten aus unterschiedlichen

Bereichen wie Sport (Mohamed Salah [A], Mike Tyson [C-M]) oder Politik („Erdogan“ [B/C-I/C-M]), aber auch weitere, in der Öffentlichkeit stehende Personen, wie Wissenschaftler*innen, Publizist*innen, Autor*innen oder Aktivist*innen (Abdoldjavad Falaturi [A], Hamed Abdel Samad [C-M], Khaled Hosseini [C-M], Lamya Kaddor [C-M], Malala Yousafzai [C-M], Navid Kermani [C-M], Sama Maani [C-I], Seyran Ateş [C-M]). Dies deckt sich mit den Beobachtungen von Gottschalk & Greenberg (2008), die von ihren Befragten ebenfalls Antworten wie „Muhammad Ali“ erhielten. Eine Person assoziiert mit Muslim*innen außerdem „alBagdhadi“ [B] und bezieht sich damit möglicherweise auf Abu Bakr al-Baghdadi, den einige Monate nach der Befragung getöteten Anführer der Terrororganisation Islamischer Staat.

Das Feld der assoziierten Personen ist in vielerlei Hinsicht heterogen, denn die genannten Personen unterscheiden sich in ihrer Beziehung zu den Befragten, ihrem Bekanntheitsgrad, ihren Aktivitäten sowie ihren Standpunkten. Aus den vielfältigen Antworten der Befragten lässt sich jedoch ablesen, dass mit Muslim*innen etwa doppelt so häufig einzelne Namen und Personen verbunden werden wie mit dem Islam. Mit dem Begriff *Muslim*in* werden konkrete Personen assoziiert. Inwiefern ein persönlicher Kontakt zu diesen Personen besteht, ist zunächst zweitrangig. Interessant ist vielmehr, dass den Befragten im Zusammenhang mit Muslim*innen konkrete Menschen in den Sinn kommen, einige also ganz bestimmte Individuen vor Augen haben, wenn sie an Muslim*innen denken. Ein Frame, der konkrete Personen enthält, unterscheidet sich stark von einem Frame, der – wie im Fall des Islams – dominiert wird von abstrakten Begriffen rund um islamische Glaubenslehren und bedrohliche bzw. konfliktafte Ereignisse. Die exemplarische Auflistung verschiedener prominenter Persönlichkeiten zeigt außerdem, dass diese Liste sowohl Menschen enthält, die internationale Bekanntheit genießen, als auch Personen, die primär in Deutschland wirken. Zum Teil handelt es sich dabei um Personen aus Bereichen, in denen Religion bzw. die Religionszugehörigkeit maximal eine marginale Rolle spielt. Wiederholt wird dadurch implizit die facettenreiche Identität von Muslim*innen deutlich.

7.2.3 Primäre Kategorien: Islam und Muslim*innen

Nun geht es um die vier verbleibenden primären Kategorien. Diese sind in etwa gleich dominant im Zusammenhang mit dem Islam wie im Zusammenhang mit Muslim*innen. Es handelt sich dabei um die folgenden Kategorien:

- GESCHLECHT
- VIELFALT & DIFFERENZIERUNG

- GEMEINSCHAFT & FAMILIE
- VORURTEILE, DISKRIMINIERUNG & RASSISMUS

GESCHLECHT

Die Kategorie GESCHLECHT umfasst primär die Thematisierung von Geschlechterverhältnissen.[18] Darunter fallen etwa Antworten wie „Stellung der Frau“/„Stand der Frau“ [A/B/C-I/C-M], „mangelnde Gleichberechtigung der Frau“/„keine Gleichberechtigung von Mann und Frau“ [B/A], „Frauenrechte“ [A/B/C-I/C-M], oftmals versehen mit dem Zusatz „fehlende“ [C-I] oder „eingeschränkte“ [A/B], „Unterdrückung der Frau“/„Unterdrückung von Frauen“/„Frauen unterdrückt“ [A/B/C-I/C-M], „Patriarchat“/„patriarchal“ [A/B/C-I] oder „frauenfeindlich“/„Frauenfeindlichkeit“ [A/B/C-I/C-M]. In deutlich geringerem Umfang finden sich unter dieser Kategorie außerdem explizit genannte Geschlechterunterschiede, zum Beispiel Aussagen wie „Männer meist gesellig, Frauen sehr traditionell“ [B] und andere Konnotationen mit Geschlecht, die sich gegen das Bild der unterdrückten Frau richten („muslimischer Feminismus“ [B], „starke Frauen“ [B]). Insgesamt dominiert in dieser Kategorie das Vorurteil, der Islam bzw. Muslim*innen seien frauenfeindlich. Dies drückt sich in den zuvor genannten Begriffen aus, welche besonders häufig genannt werden. Zum Vergleich: Die Assoziationen Unterdrückung von Frauen (Islam: 11/Muslim*innen: 4), Patriarchat/patriarchal (8/2), Frauenrechte (4/3), (Gleich-)Stellung/Stand der Frau (3/5) und Frauenfeindlichkeit/frauenfeindlich/frauenverachtend (6/5) finden sich über fünfzig Mal (32/19) in den Antworten der Befragten – deutlich häufiger jedoch im Zusammenhang mit dem Islam verglichen mit Muslim*innen. Hinzu kommen zahlreiche Formulierungen wie „Männer haben mehr zu sagen“ [B] oder „dominante Männerrolle“ [A]. Demgegenüber stehen lediglich drei Nennungen, allesamt in Verbindung mit der Frage nach Muslim*innen, die Frauen als stark, partizipierend oder feministisch zeichnen („muslimischer Feminismus“ [B], „starke Frauen […] Feminismus“ [B] und „Frauenbewegung im Iran“ [C-M]).

Auffällig ist zudem, *wie* das Vorurteil geäußert wird. Einige der Befragten sprechen von „tendenziell“ oder „eher“ („Die Rolle von Frauen im Islam sehe ich kritisch, da die Säkularisierung weniger fortgeschritten ist als im modernen Christentum und Frauen tendenziell weniger Freiräume lässt, die m. E. zu

[18] Geschlechterverhältnisse beziehen sich in diesem Zusammenhang auf Männer und Frauen. Eine Fokussierung auf Männer und Frauen ist aufgrund der Nicht-Binarität von Geschlecht unterkomplex, spiegelt an dieser Stelle jedoch lediglich die Wahrnehmung bzw. die Assoziationen der Befragten wider.

erkämpfen wären“ [A], „Frauen sind eher untergeordnet“ [C-I]), andere pauschalisieren und reproduzieren gängige Vorurteile („Frauen als minderwertig“ [C-M], „gestörtes Verhältnis zu Frauen“ [B], „Frauen dürfen kein Auto fahren, Frauen dürfen von ihren Männern geschlagen werden“ [C-M]) und wieder andere thematisieren zwar eine wahrgenommene fehlende Gleichstellung von Männern und Frauen, bewerten diese jedoch nicht als singulär islambezogenes, sondern insgesamt religionsspezifisches Phänomen („Nicht so toll, was Emanzipation angeht, aber welche Religion ist das schon“ [C-I]). Quantitativ betrachtet beziehen sich etwa gleich viele Respondent*innen im Zusammenhang mit dem Islam auf Geschlecht wie im Zusammenhang mit Muslim*innen.

VIELFALT & DIFFERENZIERUNG

Der Code VIELFALT & DIFFERENZIERUNG wurde immer dann vergeben, wenn die Befragten implizit oder explizit Differenzierungen vorgenommen oder auf die Vielfältigkeit der religiösen Strömungen oder der Anhänger*innen verwiesen haben. Im Zusammenhang mit dem Islam geschah dies oftmals, indem auf unterschiedliche Formen der Auslegung („strenge und weniger strenge Auslegung“ [A], „unterschiedliche Auslegung je nach Land/Region (strengere Auslegung bspw. in arabischen Ländern)“ [A]) oder unterschiedliche Strömungen und Gruppierungen („verschiedene Strömungen innerhalb des Islams“ [C-I], „verschiedene Gruppen wie Kurden und Sunniten“ [A], „vielfältige Untergruppen“ [A]) eingegangen wurde. Diese Äußerungen zeugen von einer differenzierten Betrachtung des Islams und stehen im Gegensatz zur Wahrnehmung des Islams als monolithischer Block, dem ersten Merkmal zu Erkennung von *Islamophobia* bzw. „closed views of Islam” im Runnymede Trust Report von 1997: „Whether Islam is seen as monolithic and static, or as diverse and dynamic“ (Conway 1997: 4; vgl. Abschn. 3.2). Differenzierende Äußerungen zum Islam widersprechen der Vorstellung von *dem einen* Islam (vgl. Abschn. 1.1).

Auf die Frage nach Assoziationen mit Muslim*innen nannten einige Respondent*innen die Heterogenität innerhalb der Gruppe der Muslim*innen und die Gefahr der Verallgemeinerung („heterogene Gruppe (nicht alle Muslime/Musliminnen sind gleich)“ [B], „Muslim-innen sind sehr unterschiedlich und sollten nicht in eine Schublade gepackt werden“ [B], „diffuser Sammelbegriff (in den Medien) für eine große, heterogene Personengruppe“ [C-M]). Derartige Aussagen zeugen von einer geringen Outgroup-Homogenität und der Wahrnehmung anderer Heterogenitätsmarker innerhalb der Outgroup, die eben jene Wahrnehmung der Outgroup als ‚homogene Masse‘ erschwert oder verhindert. Die Beschreibung „diffuser Sammelbegriff“ kann ein Indikator dafür sein,

dass für den*die Befragte*n die Kategorisierung als Muslim*innen keine besonders gute Passung im Sinne der Selbstkategorisierungstheorie (vgl. Abschn. 2.2.2) aufweist.

Besonders spannend in Hinblick auf das Forschungsinteresse dieser Arbeit ist die explizite Differenzierung zwischen Islam als Religion und Muslim*innen als Menschen („Ich akzeptiere zwar jeden Menschen, wie er ist, aber die Religion der Muslime ist in meinen Augen zurückgeblieben." [B], „andererseits sehe ich Religion generell eher skeptisch und daher besteht auch eine gewisse Sorge meinerseits, Muslime in erster Linie als Anhänger des Islam[s] zu sehen, obwohl dies ja nur einen Teil ihrer Persönlichkeit ausmacht" [A]). Interessanterweise finden sich diese beiden Aussagen in den Varianten A und B, in denen es anders als in Variante C keine explizite Gegenüberstellung von Islam und Muslim*innen gibt.

VIELFALT & DIFFERENZIERUNG ist nach GESCHLECHT mit 66 Einträgen die quantitativ betrachtet zweitstärkste Kategorie, die zu annähernd gleichen Anteilen Nennungen zum Islam wie Nennungen zu Muslim*innen enthält. Die exemplarische Darstellung der Antworten zeigt jedoch, dass die Assoziationen zum Islam qualitativ in eine andere Richtung gehen als die Assoziationen zu Muslim*innen. Während sich differenzierende Aussagen im Zusammenhang mit dem Islam häufig auf unterschiedliche Auslegungspraxen und verschiedene religiöse Untergruppierungen beziehen, betonen die Nennungen zu Muslim*innen vor allem die Heterogenität innerhalb der Gruppe der Muslim*innen, stellen dabei jedoch keine explizit religiösen Bezüge her. Worauf sich die Heterogenität der Outgroup bezieht, bleibt bei Assoziationen zu Muslim*innen oftmals offen. Antworten wie „keine einheitliche Gruppe, viele unterschiedliche Menschen mit ebenso unterschiedlichen Erfahrungen und Verhaltensweisen" [C-M] deuten jedoch darauf hin, dass Religion und Religiosität hier maximal eine untergeordnete Rolle spielen und stattdessen individuell unterschiedliche Erfahrungen und Eigenschaften in den Mittelpunkt gerückt werden, Muslim*innen also eher als Individuen denn als homogene Gruppe wahrgenommen werden.

GEMEINSCHAFT & FAMILIE

Die Kategorie GEMEINSCHAFT & FAMILIE ist für Muslim*innen ähnlich stark vertreten wie für den Islam. Hinter dieser Kategorie verbergen sich Zuschreibungen wie „Familie" [A/B/C-I/C-M], „Gemeinschaft" [A/B/C-I/C-M] oder „Familienzusammenhalt" [A/B] sowie verschiedene Umschreibungen für die Relevanz von Familie bei Muslim*innen („sehr enge Familienbindung" [A], „familiennah" [A], „Familie ist sehr wichtig" [C-M], „Familie hat einen sehr hohen Stellenwert" [C-M], „Familie wird hoch angesehen" [C-M], „besonders die Familie ist

ihnen wichtig“ [C-M]). Auch eher seltene Aussagen wie „fühlen sich einander verbunden (starke Solidarität)“ [C-M] wurden dieser Kategorie zugeordnet.

Der Tenor der Antworten innerhalb dieser Kategorie ist in der Tendenz eher positiv. Eher negativ konnotierte Antworten im Themenbereich Familie sowie der Verweis auf die Größe der Familie bzw. die Anzahl der Kinder sind nicht in dieser Kategorie enthalten, sondern finden sich in der Kategorie GROßFAMILIE & (FAMILIEN-)EHRE. Letztere ist jedoch weniger stark verbreitet und fällt deshalb in den Bereich der Sekundären Kategorien. Insgesamt scheint sowohl ein Gemeinschaftsgefühl als auch ein hoher Stellenwert der Familie mit dem Islam wie auch mit Muslim*innen assoziiert zu werden. Inwiefern es sich hierbei um Stereotype bzw. (positive) Vorurteile oder um konkrete Erfahrungen in Kontaktsituationen mit muslimischen Menschen/Familien handelt, geht aus den Antworten nicht hervor.

VORURTEILE, DISKRIMINIERUNG & RASSISMUS

In diese Kategorie fallen alle Nennungen, die die Schlagwörter „Vorurteile“ [A/B/C-I/C-M], „diskriminiert“/„Diskriminierung“ [A/B/C-I/C-M], Islamfeindlichkeit“ [B/C-I], „islamophob“/„Islamophobie“ [B/C-I] oder (antimuslimischer) „Rassismus“ [A/B/C-I/C-M] enthalten. Die Vielfalt der Termini im Zusammenhang mit der Abwertung und (strukturellen) Diskriminierung von Muslim*innen bzw. Vorurteilen gegenüber dem Islam, wie sie in Abschn. 3.2 skizziert wurde, spiegelt sich offensichtlich auch in den Antworten der Befragten wider und ist nicht beschränkt auf den wissenschaftlichen Diskurs. Einige wenige Befragte führen die Schlagwörter weiter aus bzw. kontextualisieren sie („ist in der europäischen Welt mit Vorurteilen behaftet“ [A], „eine weit verbreitete Religion, die wegen einigen Extremisten oft mit Vorurteilen belastet ist“ [C-I], „Gläubige fallen oft zum Opfer von extremen Anfeindungen (Islamophobie)“ [C-I], „Abbau von Vorurteilen gegenüber MuslimInnen und Muslimen“ [C-M], „sind häufig mit Rassismus/Diskriminierung konfrontiert“ [C-M]).

Insgesamt taucht der Verweis auf Vorurteile, Diskriminierung und/oder Rassismus bei Assoziationen zu Muslim*innen in etwa gleich häufig auf wie bei Assoziationen mit dem Islam. Da Menschen, anders als Religionen, von Rassismus betroffen sein können, wäre hier eigentlich eine Dominanz im Zusammenhang mit Muslim*innen zu erwarten gewesen, wie es etwa für die eng hiermit zusammenhängende Kategorie COUNTER- DISCOURSE der Fall ist. In Abschn. 3.4.1 wurde bereits ausgeführt, dass Diskriminierung und Vorurteile für Muslim*innen soziale und gesundheitliche (psychische und physische) Folgen haben können (vgl. u. a. Pascoe & Smart Richman 2009; Quent et al. 2016; Schmitt et al. 2014). Da insbesondere Diskriminierung und Rassismus,

aber auch feindliche Einstellungen häufig im Zusammenhang mit den betroffenen Personen(gruppen) diskutiert werden (vgl. beispielsweise Studien zur Gruppenbezogenen *Menschen*feindlichkeit), ist es eher überraschend, dass der Verweis auf Vorurteile, Diskriminierung und Rassismus in etwa gleich häufig im Zusammenhang mit Muslim*innen wie mit dem Islam zu finden ist. Gleichzeitig können sich Vorurteile natürlich sehr wohl gegen eine Religion richten, wie das Beispiel der Rückständigkeit zeigt. Darüber hinaus hat Abschn. 3.2 deutlich gemacht, dass *Islamophobie* und *Islamfeindlichkeit* weit verbreitete Termini in diesem Zusammenhang sind. Durch die sprachliche Nähe wurden diese Begriffe möglicherweise auch verstärkt bei der Frage nach dem Islam evoziert.

7.2.4 Sekundäre Kategorien: ein Überblick

Neben den zuvor diskutierten, primären Kategorien ließen sich einige weitere Kategorien aus dem Material ableiten bzw. im Material wiederfinden. Da die einzelnen Kategorien jedoch weniger als 40 Nennungen für Islam und Muslim*innen zusammen verzeichnen, werden sie im Folgenden zwar kurz erläutert, jedoch nicht tiefergehend analysiert. Trotz der geringen Anzahl an Nennungen fällt bei einigen Kategorien ein starkes Ungleichgewicht in Bezug auf die Verteilung zwischen Islam und Muslim*innen auf. Die Kategorie RÜCKSTÄNDIGKEIT ist ähnlich wie die Kategorie GESCHICHTE & WISSENSCHAFT präsenter im Zusammenhang mit dem Islam, wohingegen Muslim*innen stärker mit den Themen BILDUNG & WOHLSTAND sowie GROßFAMILIE & (FAMILIEN-)EHRE in Verbindung gebracht werden.

SONSTIGE NEGATIVE KONNOTATIONEN

Negative Konnotationen überwiegen leicht im Zusammenhang mit dem Islam (19) verglichen mit Muslim*innen (15). In diese Kategorie fallen allgemein negative Äußerungen, die sich keinen anderen Kategorien zuordnen lassen. Darunter fallen Begriffe wie „intolerant"/„Intoleranz" [A/C-I], „aggressiv"/„Aggressivität" [A/B/C-M]. In Einzelfällen werden außerdem die Schlagwörter „suspekt" [A], „undurchsichtig" [C-I], „überflüssig" [C-I] oder „verblendet" [C-M] genannt. Ein weiterer größerer Bereich in dieser Kategorie bezieht sich auf Antisemitismus- und Homophobievorwürfe („politisch oder kulturell bedingter Antisemitismus und Antijudaismus" [A], „viele Muslime leider antisemitisch" [A], „Wenn der Islam mit Antisemitismus und Antizionismus einhergeht, geht von ihm ein großes Risiko nicht nur für den Staat Israel aus" [A], „weitverbreitete Homophobie" [A], „häufig homophob" [C-M], „schwulen-/lesbenfeindlich" [A]). Ähnlich wie im

Fall der positiven Konnotationen wird an einigen Stellen implizit darauf hingewiesen, dass die vorgenommenen Zuschreibungen nicht auf die gesamte Gruppe bzw. Religion zu beziehen sind, allerdings suggerieren die hier verwendeten Begriffe („viele“, „häufig“, „weitverbreitete“), dass die Zuschreibungen doch auf weite Teile der Gruppe bzw. der Religion abzielen.

GROßFAMILIE & (FAMILIEN-)EHRE

Neben wertneutral anmutenden Nennungen umfasst diese Kategorie, anders als die Kategorie GEMEINSCHAFT & FAMILIE, auch eher negative Assoziationen im Zusammenhang mit Familie. Einige Befragte assoziieren mit dem Islam oder Muslim*innen „Großfamilien“/„große Familien“/„sehr große Familien“ [A/B/C-M], oftmals ausgedrückt über „viele Kinder“ [B/C-I/C-M]. Im Kontext Familie taucht zudem des Öfteren der Begriff *Ehre* auf („hoher Stellenwert von Familie und Ehre“ [C-M], „Familienehre und Großfamilien“ [A], „Familie hat hohen Wert, ‚Ehre‘ hat großen Wert“ [A]). Auch das Schlagwort *Clan* fällt in diese Kategorie („Clan“/„Clans“ [A/C-M], „Familienclan“/„Familienclans“ [B/C-M], „Clankriminalität“ [C-M/A]). Die Kategorie ist für Muslim*innen etwas stärker ausgeprägt als für den Islam.

POLITIK

Der Code POLITIK wurde immer dann vergeben, wenn die Befragten explizit „Politik“ [A/B/C-I] oder „politischer Islam“ [A/C-I] als Schlagwort genannt haben. Auch implizite Antworten, in denen Bezug zur politischen Dimension genommen wurde, zum Beispiel auf Rechte und Gesetze verwiesen wurde, wurden dieser Kategorie zugeordnet („nicht vereinbar mit unserer Verfassung“ [A], „Verletzung der Menschenrechte“ [A], „anhaltender Konflikt mit Grund- & Menschenrechten“ [B], „verschwendete Energie der Politik in Bezug auf Gleichstellungsfragen“ [C-M]). Für eine*n Befragte*n stellt in Staaten wie Iran und Saudi-Arabien „die Religion in ihrer Verquickung mit staatlichen Befugnissen eine politische Bedrohung dar“ [A]. Insgesamt findet sich dieses Themenfeld häufiger im Zusammenhang mit dem Islam als mit Muslim*innen.

MEDIEN, DEBATTEN & DISKUSSIONEN

Einige der Befragten merken an, dass sie eine negative Medienberichterstattung in Bezug auf Islam und Muslim*innen wahrnehmen („in den Medien tritt er nur sehr negativ auf“ [A], „schlecht dargestellt, instrumentalisiert von Medien und [dem] Westen“ [A], „negativen Touch aus den Medien“ [A]). Ein*e Befragte*r führt die Problematik der Berichterstattung weiter aus: „Darstellung in den Medien -> Islam wird mit Islamismus gleichgesetzt -> Islam = gefährlich“ [A]. Ein

weiterer, häufig genannter Punkt innerhalb dieser Kategorie ist die „Kopftuchdebatte“ [A/B/C-I/C-M], teilweise mit einer Wertung versehen („Diskussionen über Kopftücher nerven“ [B]). Ein*e andere*r Befragte*r konstatiert insgesamt einen „ablehnende[n] Diskurs in Deutschland“ [C-I]. Insgesamt gibt es nur wenige Nennungen innerhalb dieser Kategorie, diese verteilen sich jedoch recht gleichmäßig auf Islam und Muslim*innen.

RÜCKSTÄNDIGKEIT

Das Vorurteil, der Islam sei rückwärtsgewandt und passe sich nicht an gegenwärtige Realitäten an, findet sich in der Kategorie RÜCKSTÄNDIGKEIT wieder. Das Narrativ der Rückständigkeit ist im Zusammenhang mit dem Islam weit verbreitet und dementsprechend präsent auch in der standardisierten Erfassung von Vorurteilen gegenüber dem Islam in Form verschiedener Items (vgl. u. a. Decker et al. 2012; Diekmann 2017, 2020b; Frindte & Dietrich 2017; Imhoff & Recker 2012). Es wird von den Befragten primär ausgedrückt über Begriffe wie „rückständig“ [A/B] / „rückständige Vorstellungen“ [A], „altmodisch“ [A/B] / „veraltet“ [C-I] / „veraltete Werte“ [C-I] / „veraltete und unflexible Lebensform“ [A] und „konservativ“ [A/C-I/C-M] / „konservative Familien in der Diaspora“ [C-M]. Obwohl insgesamt keine relevante Kategorie, zeigt sich hier doch ein großer Unterschied in der Verteilung der Antworten: Ein Großteil der Nennungen tritt im Zusammenhang mit dem Islam auf; mit Muslim*innen wird Rückständigkeit dagegen kaum assoziiert.

FREMDHEIT

Dieser Code wurde vergeben, wenn die Respondent*innen den Islam oder Muslim*innen als fremd, anders oder unbekannt bezeichnen, beispielsweise in Aussagen wie „anders, fremde Mentalität“ [A], „Beobachten von etwas Fremden“ [C-M], „Angst vor dem Fremden“ [C-I] oder „andere Kultur, anderer Glaube, andere Kleidung“ [C-I]. Für den Islam und für Muslim*innen gibt es jeweils zehn Nennungen, die in diese Kategorie fallen.

GESCHICHTE & WISSENSCHAFT

Die Assoziationen einiger Respondent*innen zum Islam und zu Muslim*innen beziehen sich auf die historische Entwicklung des Islams („kulturelle Blütephase Mittelalter“ [A], „war mal in Südeuropa die herrschende Religion“ [C-I]), historische Ereignisse („Kreuzzüge“ [A], „Fall Konstantinopels 1453“ [B]) oder wissenschaftliche Errungenschaften („Unsere Wissenschaft und unsere Kultur sind vom Islam geprägt (Mathematik, Medizin, Astronomie, arabische Schrift

etc.)“ [A], „war mal führend in der Wissenschaft“ [C-I], „alte Kultur mit Wissensbeständen, auf denen unser Wissen aufbaut“ [B]). In einigen Fällen werden dabei Vergleiche zwischen früher und heute oder zwischen Islam und Christentum gezogen („erst fortschrittlich jetzt rückständig“ [A], „war einst fortschrittlicher als die christliche Religion in Bezug auf wissenschaftlichen Fortschritt“ [A], „früher reichhaltig, heute rückschrittlich“ [C-I]). Ein*e Befragt*e thematisiert außerdem Muslim*innen im Kontext aktueller Forschung („problematische Kulturalisierung in der Sozialen Arbeit und in Teilen der Wissenschaft“ [B]). Diese Kategorie findet sich überwiegend im Zusammenhang mit dem Islam und weniger auf die Frage nach Assoziationen mit Muslim*innen.

BILDUNG & WOHLSTAND

Die Kategorie BILDUNG & WOHLSTAND bildet die eher selten genannte sozioökonomische Dimension der Assoziationen ab. Hier finden sich Zuschreibungen im Zusammenhang mit dem Bildungsniveau von Muslim*innen, welches sowohl als vergleichsweise niedrig („geringe Bildung“ [A], „Bildungsmangel“ [A], „Bildungsdefizit“ [B], „Bildungsbenachteiligung durch Segregation“ [C-M]) als auch als eher hoch („oft sehr gebildet“ [C-M], „viele kopftuchtragende Frauen mit Hochschulabschluss“ [C-M]) wahrgenommen wird. In einem Fall wird ein Kontinuum „von sehr traditionell, religiös geprägt bis sehr gebildet, weltoffen“ [B] gezeichnet und (starke) Religiosität als ein Extrem und (hohe) Bildung als anderes Extrem entworfen. In dieser Vorstellung bilden Religiosität und Bildung zwei entgegengesetzte Pole. Weitere Nennungen in dieser Kategorie sind „schwierige Wohnsituationen“ [B] und „junge Männer in dicken Autos“ [C-M] bzw. „dicke Autos“ [A]. Die meisten Nennungen innerhalb dieser Kategorie wurden im Zusammenhang mit Muslim*innen geäußert.

ISLAM VS. DER WESTEN‘

In Anlehnung an Halm (2013) wurde die Kategorie ISLAM VS. ‚DER WESTEN’ gebildet (*incompatibility of Islam and the West*). Die dichotome Konstruktion von ‚westlicher‘ und ‚islamischer‘ Kultur als sich diametral gegenüberstehend gilt als konstitutiv für antimuslimischen Rassismus (vgl. Shooman 2014: 61). Es hat sich jedoch gezeigt, dass dieses Themenfeld – anders als in der Medienberichterstattung – zumindest in expliziter Form von den wenigsten Befragten mit dem Islam oder Muslim*innen in Verbindung gebracht wird („Der politische Islam stellt m. E. aber eine Bedrohung der Werte westlicher Aufklärung dar“ [A], „nicht mit der westlichen Kultur integrierbar“ [C-I]). Ein*e Befragte*r spricht von kultureller Inkompatibilität, ohne jedoch vom ‚Westen‘ zu sprechen („kulturell aber

inkompatibel, sobald es kontroverse kulturelle Abweichungen gibt“ [C-M]). Insgesamt ist diese Kategorie für die Befragten mit insgesamt nur fünf Nennungen, von denen vier auf den Islam entfallen, vergleichsweise irrelevant.

7.3 Auswertung der vorgegebenen Assoziationen

Im Anschluss an die offene Frage wurden die Respondent*innen gebeten, aus 58 vorgegebenen Begriffen diejenigen auszuwählen, die sie mit dem Islam bzw. mit Muslim*innen verbinden. Mit Blick auf unterschiedliche Assoziationen mit dem Islam und dem Christentum haben Forschungsergebnisse in der Vergangenheit bereits gezeigt, dass

> „[a]uf dieser Ebene, auf der Ebene der Vorstellungsgehalte, der Wissensordnung, der Stereotype und Vorurteile, […] der Gegensatz zwischen der Haltung zum Islam und zum Christentum in der deutschen Bevölkerung ausgesprochen stark [ist].“ (Pollack 2014: 23).

Konkret bedeutet das, dass dem Islam primär negative Merkmale (Gewaltbereitschaft, Fanatismus, Benachteiligung der Frau, Rückwärtsgewandtheit, Engstirnigkeit), dem Christentum hingegen in deutlich größerem Ausmaß als dem Islam positive Eigenschaften zugeschrieben wurden (Toleranz, Solidarität, Achtung der Menschenrechte, Friedfertigkeit) (vgl. ebd.). Wie in Abschn. 2.1 bereits angedeutet, können (subtile) Vorurteile sich in der Zuschreibung negativer bzw. Nicht-Zuschreibung positiver Attribute ausdrücken. In dieser Logik wird nun anhand der vorgegebenen positiven, negativen und neutralen Begriffe analysiert, inwiefern sich die vorgenommenen Zuschreibungen zwischen dem Islam und Muslim*innen unterscheiden.

Die Antwortmöglichkeiten stammen größtenteils aus den freien Assoziationen des Pretests oder basieren auf ähnlichen Studien (vgl. ebd.). Es war den Teilnehmer*innen nicht möglich, nach dieser geschlossenen Frage und der Sichtung der Stichwörter zur offenen Frage zurückzukehren. Dieses Verfahren stellt sicher, dass die offene Frage tatsächlich erste Assoziationen der Befragten enthält und nicht die vorgeschlagenen Antworten der geschlossenen Frage reproduziert. Um Verzerrungen durch ‚Ermüdungserscheinungen‘ und Positionseffekte vorzubeugen, wurde die Reihenfolge der Begriffe randomisiert.

Die geschlossenen Assoziationen fungierten im Fragebogen als Backup, sollten die Ergebnisse aus der offenen Frage nicht ergiebig genug sein. Die freien Assoziationen konnten jedoch wie erhofft einen umfassenden Einblick

in Deutungsrahmen zu Islam und Muslim*innen geben, sodass die geschlossenen Assoziationen nun der Überprüfung und Absicherung der Ergebnisse aus Abschn. 7.2 dienen (Abschn. 7.3.1). Darüber hinaus ermöglichen die geschlossenen Assoziationen in ihrem dichotomen Charakter (0 = nicht angekreuzt / 1 = angekreuzt) die statistische Analyse des Zusammenhangs bestimmter Assoziationen mit Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit (Abschn. 7.3.2).

7.3.1 Häufigkeit der Assoziationen

Tabelle 7.2 zeigt die Anzahl der Personen, die den jeweiligen Begriff als Assoziation mit dem Islam bzw. Muslim*innen ausgewählt haben. Insgesamt fällt auf, dass die vorgegebenen Schlagwörter deutlich häufiger mit dem Islam als mit Muslim*innen evoziert werden. Vergleicht man die prozentualen Häufigkeiten der Varianten A und B, so wurden 49 Begriffe häufiger im Zusammenhang mit dem Islam ausgewählt und nur 9 Begriffe häufiger im Zusammenhang mit Muslim*innen. Für den Vergleich zwischen Islam (gesamt) und Muslim*innen (gesamt) verschärft sich dieses Bild noch ein wenig bei einem Verhältnis von 52 zu 6.

Auffällig sind die Werte für die Variante C, hier insbesondere im Fall der Muslim*innen, welche häufig auch auf prozentualer Ebene deutlich niedriger ausfallen als in Variante A bzw. B. Eine Erklärung hierfür könnte sein, dass die Befragten bewusst zwischen Assoziationen zum Islam und Assoziationen zu Muslim*innen unterschieden haben und daher auf den einzelnen Begriff (*Islam* oder *Muslim*innen*) weniger Assoziationen entfallen. Für diese Erklärung spricht beispielsweise das Antwortverhalten im Fall *Religion*: Sowohl in Variante A als auch in Variante C-I haben etwa 77 bis 78 Prozent der Befragten den Begriff ausgewählt. In Variante B waren es knapp 73 Prozent. Dieser Wert bleibt in Variante C-M jedoch nicht ansatzweise auf einem ähnlichen Niveau, wie es beim Islam der Fall war, sondern reduziert sich drastisch auf etwa 53 Prozent. Denkbar wäre, dass die Teilnehmer*innen den Begriff *Religion* bereits für den Islam ausgewählt haben und nun deutlicher zwischen Religion und Anhänger*innen der Religion unterscheiden. Ein ähnliches Muster findet sich beispielsweise auch bei Begriffen wie *Fasten/Ramadan*, *5 Säulen des Islams* oder *Zuckerfest*. Dieses Ergebnis deckt sich mit den Erkenntnissen aus den freien Assoziationen, die gezeigt haben, dass die Kategorien(WELT-)RELIGION und GLAUBENSLEHRE & RELIGIÖSE PRAXIS deutlich stärker für den Islam als für Muslim*innen ausgeprägt sind.

Tabelle 7.2 Auswertung der vorgegebenen Assoziationen (eigene Darstellung)

Item	**Islam (A)** (n = 181)	**Islam (C)** (n = 148)	**Islam (gesamt)** (n = 329)	**Muslim*innen (B)** (n = 168)	**Muslim*innen (C)** (n = 148)	**Muslim*innen (gesamt)** (n = 316)
Benachteiligung der Frau	80 (44,20 %)	73 (49,32 %)	153 (46,50 %)	77 (45,83 %)	55 (37,16 %)	132 (41,77 %)
Fanatismus	32 (17,68 %)	29 (19,59 %)	61 (18,54 %)	21 (12,50 %)	18 (12,16 %)	39 (12,34 %)
Gewalt / Gewaltbereitschaft	38 (20,99 %)	31 (20,95 %)	69 (20,97 %)	27 (16,07 %)	22 (14,86 %)	49 (15,51 %)
Engstirnigkeit	24 (13,26 %)	15 (10,14 %)	39 (11,85 %)	17 (10,12 %)	11 (7,43 %)	28 (8,86 %)
Friedfertigkeit	14 (7,73 %)	25 (16,89 %)	39 (11,85 %)	12 (7,14 %)	25 (16,89 %)	37 (11,71 %)
Toleranz	29 (16,02 %)	26 (17,57 %)	55 (16,72 %)	26 (15,48 %)	28 (18,92 %)	54 (17,09 %)
Achtung der Menschenrechte	14 (7,73 %)	10 (6,76 %)	24 (7,29 %)	11 (6,55 %)	10 (6,76 %)	21 (6,65 %)
Solidarität	23 (12,71 %)	29 (19,59 %)	52 (15,81 %)	15 (8,93 %)	24 (16,22 %)	39 (12,34 %)
Terrorismus	53 (29,28 %)	43 (29,05 %)	96 (29,18 %)	30 (17,86 %)	14 (9,46 %)	44 (13,92 %)
Religion	142 (78,45 %)	114 (77,03 %)	256 (77,81 %)	122 (72,62 %)	78 (52,70 %)	200 (63,29 %)
Politik	37 (20,44 %)	37 (25,00 %)	74 (22,49 %)	30 (17,86 %)	19 (12,84 %)	49 (15,51 %)
Integration	44 (24,31 %)	33 (22,30 %)	77 (23,40 %)	52 (30,95 %)	43 (29,05 %)	95 (30,06 %)
Gastfreundschaft	78 (43,09 %)	59 (39,86 %)	137 (41,64 %)	83 (49,40 %)	63 (42,57 %)	146 (46,20 %)

(Fortsetzung)

Tabelle 7.2 (Fortsetzung)

Item	**Islam (A)** (n = 181)	**Islam (C)** (n = 148)	**Islam (gesamt)** (n = 329)	**Muslim*innen (B)** (n = 168)	**Muslim*innen (C)** (n = 148)	**Muslim*innen (gesamt)** (n = 316)
gehört zu Deutschland	72 (39,78 %)	51 (34,46 %)	123 (37,39 %)	69 (41,07 %)	52 (35,14 %)	121 (38,29 %)
Moschee	145 (80,11 %)	130 (87,84 %)	275 (83,59 %)	119 (70,83 %)	78 (52,70 %)	197 (62,34 %)
Fasten / Ramadan	139 (76,80 %)	115 (77,70 %)	254 (77,20 %)	119 (70,83 %)	80 (54,05 %)	199 (62,97 %)
Frauenfeindlichkeit	43 (23,76 %)	42 (28,38 %)	85 (25,84 %)	37 (22,02 %)	35 (23,65 %)	72 (22,78 %)
Islamismus	56 (30,94 %)	47 (31,76 %)	103 (31,31 %)	52 (30,95 %)	22 (14,86 %)	74 (23,42 %)
Allah	134 (74,03 %)	110 (74,32 %)	244 (74,16 %)	107 (63,69 %)	60 (40,54 %)	167 (52,85 %)
strenge Gläubigkeit	86 (47,51 %)	74 (50,00 %)	160 (48,63 %)	62 (36,90 %)	58 (39,19 %)	120 (37,97 %)
kein Schweinefleisch	123 (67,96 %)	101 (68,24 %)	224 (68,09 %)	115 (68,45 %)	77 (52,03 %)	192 (60,76 %)
Dominanz der Männer	96 (53,04 %)	82 (55,41 %)	178 (54,10 %)	79 (47,02 %)	52 (35,14 %)	131 (41,46 %)
Geflüchtete	59 (32,60 %)	49 (33,11 %)	108 (32,83 %)	64 (38,10 %)	37 (25,00 %)	101 (31,96 %)
Anpassung	16 (8,84 %)	14 (9,46 %)	30 (9,12 %)	17 (10,12 %)	19 (12,84 %)	36 (11,39 %)
Vorurteile	79 (43,65 %)	70 (47,30 %)	149 (45,29 %)	72 (42,86 %)	48 (32,43 %)	120 (37,97 %)
Zuckerfest	89 (49,17 %)	72 (48,65 %)	161 (48,94 %)	75 (44,64 %)	52 (35,14 %)	127 (40,19 %)
Segregation	18 (9,94 %)	17 (11,49 %)	35 (10,64 %)	12 (7,14 %)	14 (9,46 %)	26 (8,23 %)
Mekka	105 (58,01 %)	91 (61,49 %)	196 (59,57 %)	70 (41,67 %)	47 (31,76 %)	117 (37,03 %)

(Fortsetzung)

Tabelle 7.2 (Fortsetzung)

Item	**Islam (A)** (n = 181)	**Islam (C)** (n = 148)	**Islam (gesamt)** (n = 329)	**Muslim*innen (B)** (n = 168)	**Muslim*innen (C)** (n = 148)	**Muslim*innen (gesamt)** (n = 316)
Unterdrückung der Frau	64 (35,36 %)	66 (44,59 %)	130 (39,51 %)	53 (31,55 %)	42 (28,38 %)	95 (30,06 %)
Beten	109 (60,22 %)	102 (68,92 %)	211 (64,13 %)	86 (51,19 %)	71 (47,97 %)	157 (49,68 %)
Kopftuch	139 (76,80 %)	120 (81,08 %)	259 (78,72 %)	127 (75,60 %)	113 (76,35 %)	240 (75,95 %)
Extremismus	41 (22,65 %)	41 (27,70 %)	82 (24,92 %)	28 (16,67 %)	11 (7,43 %)	39 (12,34 %)
Fundamentalismus	39 (21,55 %)	26 (17,57 %)	65 (19,76 %)	24 (14,29 %)	10 (6,76 %)	34 (10,76 %)
Radikalisierung	48 (26,52 %)	44 (29,73 %)	92 (27,96 %)	32 (19,05 %)	21 (14,19 %)	53 (16,77 %)
Rückständigkeit	24 (13,26 %)	22 (14,86 %)	46 (13,98 %)	17 (10,12 %)	15 (10,14 %)	32 (10,13 %)
kulturelle Vielfalt	51 (28,18 %)	52 (35,14 %)	103 (31,31 %)	61 (36,31 %)	39 (26,35 %)	100 (31,65 %)
religiöse Vielfalt	52 (28,73 %)	30 (20,27 %)	82 (24,92 %)	40 (23,81 %)	32 (21,62 %)	72 (22,78 %)
Bedrohung	20 (11,05 %)	14 (9,46 %)	34 (10,33 %)	17 (10,12 %)	8 (5,41 %)	25 (7,91 %)
Imam	87 (48,07 %)	69 (46,62 %)	156 (47,42 %)	56 (33,33 %)	40 (27,03 %)	96 (30,38 %)
Koran	149 (82,32 %)	111 (75,00 %)	260 (79,03 %)	115 (68,45 %)	65 (43,92 %)	180 (56,96 %)
5 Säulen des Islam	67 (37,02 %)	59 (39,86 %)	126 (38,30 %)	56 (33,33 %)	27 (18,24 %)	83 (26,27 %)
Essensvorschriften	70 (38,67 %)	58 (39,19 %)	128 (38,91 %)	60 (35,71 %)	46 (31,08 %)	106 (33,54 %)
Verhaltensvorschriften	53 (29,28 %)	51 (34,46 %)	104 (31,61 %)	42 (25,00 %)	33 (22,30 %)	75 (23,73 %)

(Fortsetzung)

Tabelle 7.2 (Fortsetzung)

Item	**Islam (A)** (n = 181)	**Islam (C)** (n = 148)	**Islam (gesamt)** (n = 329)	**Muslim*innen (B)** (n = 168)	**Muslim*innen (C)** (n = 148)	**Muslim*innen (gesamt)** (n = 316)
Pilgern	47 (25,97 %)	43 (29,05 %)	90 (27,36 %)	34 (20,24 %)	28 (18,92 %)	62 (19,62 %)
Almosen	16 (8,84 %)	20 (13,51 %)	36 (10,94 %)	11 (6,55 %)	13 (8,78 %)	24 (7,59 %)
Gebetsteppich	94 (51,93 %)	83 (56,08 %)	177 (53,80 %)	66 (39,29 %)	56 (37,84 %)	122 (38,61 %)
Gemeinschaft	63 (34,81 %)	53 (35,81 %)	116 (35,26 %)	56 (33,33 %)	57 (38,51 %)	113 (35,76 %)
Kritik	22 (12,15 %)	16 (10,81 %)	38 (11,55 %)	17 (10,12 %)	14 (9,46 %)	31 (9,81 %)
Diskriminierung	56 (30,94 %)	44 (29,73 %)	100 (30,40 %)	46 (27,83 %)	38 (25,68 %)	84 (26,58 %)
Mohammed	117 (64,64 %)	91 (61,47 %)	208 (63,22 %)	83 (49,40 %)	48 (32,43 %)	131 (41,46 %)
Türkei / Türkinnen und Türken	91 (50,28 %)	82 (55,41 %)	173 (52,58 %)	74 (44,05 %)	71 (47,97 %)	145 (45,89 %)
Zuwanderung	58 (32,04 %)	37 (25,00 %)	95 (28,88 %)	46 (27,38 %)	34 (22,97 %)	80 (25,32 %)
Krieg	46 (25,41 %)	29 (19,59 %)	75 (22,80 %)	32 (19,05 %)	16 (10,81 %)	48 (15,19 %)
Konflikte	55 (30,39 %)	34 (22,97 %)	89 (27,05 %)	46 (27,38 %)	23 (15,54 %)	69 (21,84 %)
Zwangsehe	47 (25,37 %)	36 (24,32 %)	83 (25,23 %)	32 (19,05 %)	32 (21,62 %)	64 (20,25 %)
Fremdheit	23 (12,71 %)	18 (12,16 %)	41 (12,46 %)	18 (10,71 %)	21 (14,19 %)	39 (12,34 %)
Spiritualität	30 (16,57 %)	23 (15,54 %)	53 (16,11 %)	20 (11,90 %)	23 (15,54 %)	43 (13,61 %)
Angst	20 (11,05 %)	15 (10,14 %)	35 (10,64 %)	12 (7,14 %)	13 (8,78 %)	25 (7,91 %)

Ein alternativer Erklärungsansatz für die niedrigen Werte insbesondere in der Spalte C-M liegt in dem verwendeten Design des Fragebogens und in der Reihenfolge der Fragestellung in Variante C. Wie in den Varianten A und B wurden zwar die einzelnen Schlagwörter innerhalb des Islamblocks sowie innerhalb des Blocks zu Muslim*innen randomisiert. Es wurde jedoch immer zuerst nach dem Islam und im Anschluss nach Muslim*innen gefragt, um dem Muster der anderen Fragen zu folgen und die Unterscheidung zwischen Islam und Muslim*innen besonders explizit zu machen. Durch die hohe Anzahl an zuzuordnenden Begriffen kann eine Abnahme der Motivation an dieser Stelle nicht ausgeschlossen werden. Die Respondent*innen der Variante C hatten insgesamt einen deutlich längeren Fragebogen auszufüllen und in dieser speziellen Frage über 116 statt 58 Begriffe zu entscheiden. Die Befragten wurden gebeten, Zutreffendes anzukreuzen, das heißt jene Schlagwörter, die sie mit dem Islam bzw. mit Muslim*innen verbinden. Um sicherzustellen, dass alle Begriffe aufmerksam gelesen wurden, wäre ein Ja/Nein-Design angemessen gewesen, welches jedoch die Ausfülldauer noch einmal verlängert hätte und so ebenfalls unter Umständen zu nachlassender Motivation und in der Folge zu Verzerrungen geführt hätte. Insgesamt muss an dieser Stelle berücksichtigt werden, dass die niedrigen Werte mitunter Produkt unaufmerksamen und oberflächlichen Lesens der Teilnehmer*innen sein könnten und eine inhaltliche Interpretation daher nur mit Vorsicht vorgenommen werden sollte.

In Hinblick auf die Frage, inwiefern sich die Assoziationen zu Islam und Muslim*innen voneinander unterscheiden, ergibt sich nichtsdestotrotz ein interessantes Ergebnis aus der Variante C. Von den 148 Befragten der Variante C hat lediglich eine Person für Islam und Muslim*innen identisch geantwortet. Da diese Person *alle* 116 Begriffe ausgewählt und zudem im Rahmen der offenen Fragen durchaus unterschiedlich geantwortet hat (Islam: „Fünf Säulen Weltreligion Islamfeindlichkeit Moschee Muhammad“ / Muslim*innen: „Migration Kopftuch Flucht Ehrenamt Fasten“), kann dieser Einzelfall hier ausgeklammert werden. Diejenigen Befragten, die explizit sowohl nach Schlagwörtern zum Islam als auch zu Muslim*innen gefragt wurden und beide Fragen direkt hintereinander beantworteten, entschieden sich somit (möglicherweise bewusst) für nicht-identische Antworten und differenzierten damit zwischen Islam und Muslim*innen.

Ein Vergleich zwischen den Auszählungen der Varianten A und B deutet in dieselbe Richtung. Viele Begriffe weisen deutliche höhere Auswahlraten im Fall des Islams verglichen mit Muslim*innen auf. So wählten beispielsweise 29,28 Prozent der Teilnehmer*innen, die nach dem Islam gefragt wurden, den Begriff *Terrorismus* aus, wohingegen dieser Begriff auf die Frage nach Assoziationen mit Muslim*innen nur von 17,86 Prozent der Befragten angeklickt

wurde. Ein ähnliches Muster findet sich bei vielen Begriffen aus dem Spektrum BEDROHUNG & KONFLIKT (zum Beispiel *Extremismus*, *Fanatismus*, *Fundamentalismus*, *Gewalt/Gewaltbereitschaft*, *Radikalisierung*) sowie im Bereich GLAUBENSLEHRE & RELIGIÖSE PRAXIS (zum Beispiel *Beten*, *Gebetsteppich*, *Imam*, *Koran*, *Mekka*, *Mohammed*, *Moschee*). Dass ein Begriff im quantitativen Sinne stärker mit Muslim*innen als mit dem Islam verbunden wird, kommt nur selten vor. Besonders deutlich sind diese Unterschiede jedoch bei den Begriffen *Integration*, *Gastfreundschaft*, *Geflüchtete* und *kulturelle Vielfalt* zu beobachten. Auch diese Befunde decken sich mit den Ergebnissen der Analyse der freien Assoziationen aus dem vorangegangenen Kapitel.

Alles in allem untermauern die Resultate aus den geschlossenen Fragen die Ergebnisse der Analyse der freien Assoziationen. Es wird deutlich, dass Begriffe und Themenfelder unterschiedlich stark mit dem Islam und Muslim*innen in Verbindung gebracht werden oder, um es kognitionswissenschaftlich auszudrücken, bestimmte Frames in unterschiedlichem Maße aktiviert werden. Dass die beiden Begriffe derart unterschiedlich konnotiert sind, ist von enormer Bedeutung bei der Erfassung von Vorurteilen in der quantitativen Forschung. So ist es eben nicht einerlei, ob auf manifester Ebene nach Einstellungen zum Islam oder zu Muslim*innen gefragt wird. Die Auswertung der Assoziationen konnte nicht nur zeigen, *dass* Unterschiede bestehen, sondern auch Einblicke in die inhaltlichen Dimensionen dieser Unterschiede geben.

7.3.2 Zum Zusammenhang von Assoziationen und Islam- bzw. Muslim*innenfeindlichkeit

Nachdem nun unterschiedliche Themenfelder, Referenzobjekte und Evaluationen im Zusammenhang mit Assoziationen zum Islam bzw. zu Muslim*innen herausgearbeitet werden konnten, geht es in einem letzten Schritt um die Analyse des Zusammenhangs zwischen bestimmten Assoziationen und Islam- bzw. Muslim*innenfeindlichkeit. Die Hypothesen *H9* und *H10* postulieren einen Zusammenhang zwischen dem Vorhandensein eher negativ bzw. eher positiv konnotierter Assoziationen mit Islam und Muslim*innen und stärkeren bzw. verringerten Vorurteilen gegenüber diesen. Zur Überprüfung dieser Hypothesen wurde für jede Assoziation (0 = nicht angekreuzt / 1 = angekreuzt) eine multiple lineare Regression mit Islamfeindlichkeit und eine mit Muslim*innenfeindlichkeit als abhängige Variable gerechnet. In jedem Modell wurde für Geschlecht, Alter, Bildung, selbstberichtete Religiosität und quadrierte selbstberichtete Religiosität kontrolliert (zur Operationalisierung der Variablen vgl.

Abschn. 4.1.3). Die Datengrundlage für die Analysen bilden die Fragebogenversionen A und B. Die Daten aus der Fragebogenversion C finden aufgrund der zuvor beobachteten methodologischen Schwierigkeiten keine weitere Berücksichtigung. *Tabelle 7.3* zeigt die nicht-standardisierten Regressionskoeffizienten der jeweiligen Assoziation in den einzelnen Modellen.

Die einzelnen Assoziationen sind im Sinne der zuvor generierten Codes gruppiert. Zunächst sind diejenigen Themenfelder gelistet, die stärker im Zusammenhang mit dem Islam auftreten, gefolgt von jenen, die in etwa gleich häufig im Zusammenhang mit dem Islam und mit Muslim*innen auftreten und schließlich diejenigen Codes, die im Zusammenhang mit Muslim*innen dominieren. Die Rubrik *Sonstige* beinhaltet Begriffe, die entweder den sekundären Kategorien zugeordnet werden können (zum Beispiel *Rückständigkeit*) oder gar nicht im Rahmen der freien Assoziationen aufgetaucht sind (zum Beispiel *Spiritualität*).

Auffällig ist zunächst einmal, dass insgesamt viele Assoziationen signifikant mit Islam- bzw. Muslim*innenfeindlichkeit korrelieren. Dieser Befund ist ein starker Indikator für den Zusammenhang von Assoziationen und Einstellungen. Insbesondere Assoziationen aus dem Bereich *Bedrohung & Konflikt* korrelieren stark mit Islam- bzw. Muslim*innenfeindlichkeit. Alle Variablen aus diesem Spektrum gehen mit verstärkten Vorurteilen gegenüber dem Islam bzw. Muslim*innen einher (lediglich *Konflikte* und *Radikalisierung* zeigen im Zusammenhang mit Muslim*innenfeindlichkeit kein signifikantes Resultat, die Tendenz basierend auf dem Vorzeichen ist jedoch dieselbe). Das bedeutet, dass beispielsweise Personen, die mit dem Islam Terrorismus assoziieren, eine ausgeprägtere islamfeindliche Haltung aufweisen als Personen, die dies nicht tun. Oder anders gesagt: Mit der Assoziation *Terrorismus* geht ein stärkeres Maß an Islamfeindlichkeit einher. Ebenfalls mit verstärkten Vorurteilen korrelieren die meisten Assoziationen aus dem Bereich *Geschlecht* sowie die Assoziationen *Rückständigkeit* und *Fremdheit*. Dies entspricht in etwa jenen Codes, die zuvor als negativ aufgefasst wurden. Dieser Befund unterstützt *H9*.

In Übereinstimmung mit *H10* gehen zuvor als positiv eingestufte Begriffe wie *Gastfreundschaft* oder *Vielfalt* mit verringerten Vorurteilen sowohl gegenüber dem Islam als auch gegenüber Muslim*innen einher. Dass andere vermeintlich positive Assoziationen wie *Achtung der Menschenrechte*, *Friedfertigkeit* und *Toleranz* kaum signifikante Effekte zeigen, liegt möglicherweise in der Seltenheit ihrer Auswahl begründet: Nur zwischen 5 und 19 Personen haben diese Begriffe überhaupt ausgewählt (vgl. *Tabelle 5* im Anhang im elektronischen Zusatzmaterial), was statistisch gesehen zum Teil zu sehr kleinen Gruppen führt und signifikante Effekte unwahrscheinlicher macht. Inhaltlich ist dieser Befund wiederum interessant und deckt sich mit den Ergebnissen von Pollack (2014),

Tabelle 7.3 Regressionskoeffizienten der einzelnen Assoziationen für Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit unter Kontrolle von Geschlecht, Alter, Bildung, selbstberichteter Religiosität und quadrierter selbstberichteter Religiosität (eigene Darstellung)

Assoziation	Islamfeindlichkeit (n = 102)	Muslim*innenfeindlichkeit (n = 95)
Bedrohung & Konflikt		
Angst	0,76**	0,69*
Bedrohung	1,32***	1,49***
Engstirnigkeit	1,16***	1,21***
Extremismus	1,09***	0,62***
Fanatismus	0,87***	0,83***
Fundamentalismus	0,45*	0,73***
Gewalt / Gewaltbereitschaft	1,31***	0,84***
Islamismus	0,67***	0,47**
Konflikte	0,46*	0,16
Krieg	0,78***	0,63**
Radikalisierung	0,67**	0,34
Terrorismus	0,85***	0,92***
Zwangsehe	0,84***	0,72**
Glaubenslehre & religiöse Praxis		
5 Säulen des Islam	−0,38*	−0,13
Allah	0,18 (F)	0,17
Almosen	−0,05 (F)	−0,13
Beten	0,00 (F)	−0,25
Essensvorschriften	0,25 (F)	0,08
Fasten / Ramadan	−0,24 (F)	−0,24
Gebetsteppich	0,09 (F)	−0,14
Imam	0,02 (F)	−0,20
kein Schweinefleisch	0,15 (F)	0,07
Koran	−0,26 (F)	0,06
Mekka	−0,20 (F)	0,02
Mohammed	−0,14 (F)	−0,00
Moschee	−0,09 (F)	−0,02

(Fortsetzung)

Tabelle 7.3 (Fortsetzung)

Assoziation	Islamfeindlichkeit (n = 102)	Muslim*innenfeindlichkeit (n = 95)
Pilgern	−0,26 (F)	−0,06
strenge Gläubigkeit	0,52**	0,25
Verhaltensvorschriften	0,09 (F)	0,13
Zuckerfest	−0,51**	−0,13
(Welt-)Religion		
Religion	−0,34	−0,33
Vielfalt & Differenz		
kulturelle Vielfalt	−0,44*	−0,45**
religiöse Vielfalt	−0,49*	−0,43**
Vorurteile, Diskriminierung & Rassismus		
Vorurteile	−0,12 (F)	−0,35*
Diskriminierung	0,32 (F)	0,00
Gemeinschaft & Familie		
Gemeinschaft	−0,41*	−0,29
Solidarität	−0,23 (F)	−0,23
Geschlecht		
Benachteiligung der Frau	0,57**	0,38**
Dominanz der Männer	0,89***	0,27
Frauenfeindlichkeit	0,97***	0,77***
Unterdrückung der Frau	0,73***	0,62***
Kopftuch / Verschleierung		
Kopftuch	0,62**	0,24
Migration & (Nicht-)Zugehörigkeit		
Anpassung	−0,10 (F)	−0,00
Geflüchtete	0,07 (F)	0,09
gehört zu Deutschland	−0,89***	−0,47**
Integration	−0,48**	−0,17
Segregation	0,46	0,52

(Fortsetzung)

Tabelle 7.3 (Fortsetzung)

Assoziation	Islamfeindlichkeit (n = 102)	Muslim*innenfeindlichkeit (n = 95)
Türkei / Türkinnen und Türken	0,31	0,46**
Zuwanderung	0,25 (F)	0,16
sonstige positive Konnotationen		
Achtung der Menschenrechte	−0,09 (F)	−0,14
Friedfertigkeit	−0,75**	−0,19
Toleranz	−0,36 (F)	−0,22
Gastfreundschaft & Offenheit		
Gastfreundschaft	−0,70***	−0,53***
Sonstige		
Fremdheit	0,91***	0,57*
Kritik	0,20 (F)	0,10
Politik	−0,02 (F)	0,00
Rückständigkeit	1,22***	0,84**
Spiritualität	−0,26 (F)	−0,22

* p<0,05 / ** p<0,01 / *** p<0,001/ (F): (Prob>F)>0,05

dass positive Assoziationen eher zurückhaltend mit dem Islam assoziiert werden (subtiles Vorurteil, vgl. Abschn. 2.1). Einen starken Zusammenhang gibt es auch zwischen der Zugehörigkeit zu Deutschland („gehört zu Deutschland“) und Islam- bzw. Muslim*innenfeindlichkeit: Personen, die mit dem Islam bzw. mit Muslim*innen eine Zugehörigkeit zu Deutschland verbinden, sind in signifikant geringerem Maße islam- bzw. muslim*innenfeindlich eingestellt. Assoziationen aus dem Bereich *Glaubenslehre & religiöse Praxis* korrelieren fast gar nicht mit Islam- bzw. Muslim*innenfeindlichkeit. Lediglich die Assoziationen *5 Säulen des Islams* und *Zuckerfest* hängen signifikant mit einer verringerten Islamfeindlichkeit zusammen; die Assoziation *strenge Gläubigkeit* hingegen geht mit verstärkten islamfeindlichen Einstellungen einher. Für Muslim*innenfeindlichkeit werden aus dieser Kategorie keine signifikanten Effekte beobachtet.

Die zentrale Erkenntnis aus diesem Schritt besteht in den statistisch nachweisbaren Zusammenhängen zwischen verschiedenen Assoziationen und Islam- bzw. Muslim*innenfeindlichkeit. Insbesondere Assoziationen aus dem Themenbereich *Bedrohung & Konflikt*, die besonders häufig mit dem Islam assoziiert werden,

gehen mit einer negativeren Haltung gegenüber Islam und Muslim*innen einher. Assoziationen wie *Gastfreundschaft*, die häufiger im Zusammenhang mit Muslim*innen zu finden sind, verringern hingegen die Vorurteile gegenüber dem Islam und Muslim*innen. Damit erhärtet sich die Vermutung, dass die unterschiedlichen Assoziationen bzw. Deutungsrahmen das unterschiedliche Ausmaß von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit (vgl. Kap. 6) erklären können. Die Hypothesen *H9* und *H10* werden in der Tendenz durch die vorliegenden Daten gestützt, auch wenn nicht alle Zusammenhänge statistisch signifikant sind und sich darüber hinaus nicht alle Themenfelder aus einer valenzanalytischen Perspektive eindeutig als positiv oder negativ einordnen lassen (vgl. u. a. Abschn. 4.4.3 und Abschn. 7.4).

7.4 Zwischenfazit: differente Themenfelder, Referenzobjekte und Evaluationen

Die Auswertung der offenen Frage „Bitte schreiben Sie nun einmal kurz auf, was Ihnen spontan zum Islam [zu Musliminnen und Muslimen] einfällt. Das können einzelne Schlagwörter, Namen oder auch ganze Sätze sein. Bitte nennen Sie mindestens 5 Aspekte bzw. Namen." förderte einige spannende Erkenntnisse zutage, die in diesem Kapitel noch einmal resümierend dargestellt und auf einer abstrakteren Ebene diskutiert werden sollen. Durch eine Verbindung aus deduktiver und induktiver Herangehensweise konnten insgesamt 26 Kategorien generiert werden, welche sich wiederum in vier unterschiedliche Rubriken einteilen lassen: relevante Kategorien, die stärker mit dem Islam als mit Muslim*innen assoziiert werden, relevante Kategorien, die stärker mit Muslim*innen als mit dem Islam assoziiert werden, relevante Kategorien, die in etwa gleich häufig im Zusammenhang mit dem Islam und Muslim*innen assoziiert werden, (irrelevante) Kategorien mit weniger als 40 Nennungen insgesamt. Letztere finden aufgrund ihres marginalen Auftretens in diesem Kapitel keine weitere Berücksichtigung, sodass 17 Kategorien verbleiben. *Abbildung 7.3* zeigt komprimiert, dass von diesen 17 Kategorien fünf dominanter im Zusammenhang mit dem Islam sind, acht im Zusammenhang mit Muslim*innen. Vier Kategorien sind im Zusammenhang mit der Frage nach dem Islam und der Frage nach Muslim*innen in etwa gleich stark vertreten.

Interessant sind, erstens, die identifizierten **Inhalte**: In der ersten Rubrik (Schwerpunkt Islam) finden sich Themenkomplexe mit starkem Bezug zu Religion(sausübung). Sowohl die Kategorie GLAUBENSLEHRE & RELIGIÖSE PRAXIS als auch die Kategorie (WELT-)RELIGION rekurrieren vor allem auf (Allgemein-)

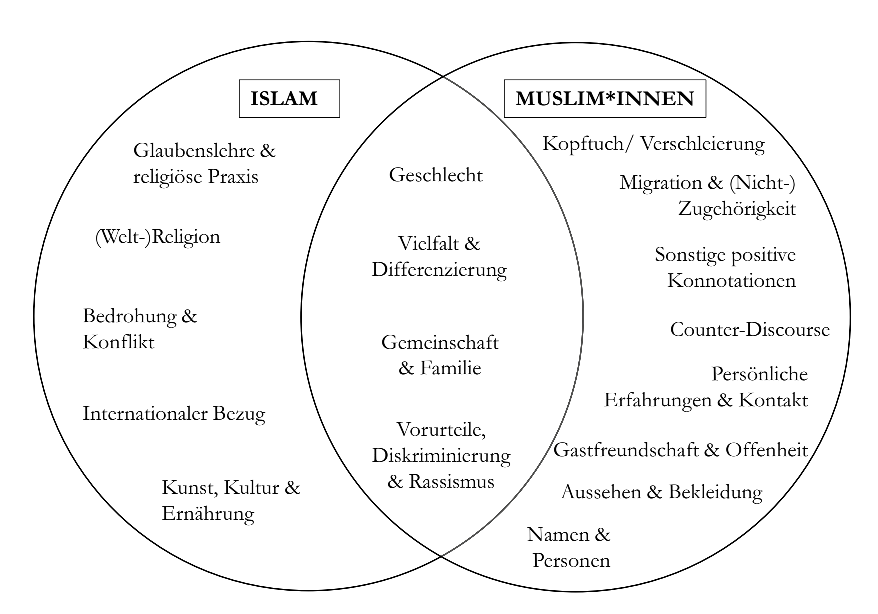


Abbildung 7.3 Prävalenz der einzelnen Kategorien im Zusammenhang mit Islam und Muslim*innen (eigene Darstellung)

Wissen über religiöse Praktiken und Symbole und weisen theologische Wissensbestände auf. Deutungsrahmen aus diesem Spektrum sind bei den Befragten im Zusammenhang mit dem Islam besonders dominant. Einen Gegenentwurf zu religionsbezogenen Frames stellt die Kategorie BEDROHUNG & KONFLIKT dar, welche aus valenzanalytischer Perspektive eindeutig negative Assoziationen beinhaltet. Konkret sind das Evokationen wie Gewalt, Terror, Krieg, Extremismus, IS oder Radikalisierung. Assoziationen zu Religion und Religiosität sind in dieser Kategorie absent. Einen dritten Themenkomplex bildet die Kategorie KUNST, KULTUR & ERNÄHRUNG, welche jedoch deutlich weniger Nennungen enthält als die zuvor genannten Kategorien. Zudem ist sie eher heterogen und aufgrund von (uneindeutigen) Ein-Wort-Antworten wie „Döner" nur schwer zu interpretieren. Sie eignet sich aus diesen Gründen nur bedingt als Hinweis auf einen dritten großen Deutungsrahmen neben dem Themenspektrum Religion(sausübung) und der Kategorie BEDROHUNG/KONFLIKT im Zusammenhang mit dem Islam. Die Kategorie INTERNATIONALER BEZUG ist ebenfalls präsenter im Zusammenhang mit dem Islam als im Zusammenhang mit Muslim*innen, liegt jedoch quer zu den anderen Themengebieten, denn hier geht es primär um eine geographische

Verortung. Der Islam wird sehr viel häufiger außerhalb Deutschlands – insbesondere im Nahen Osten – lokalisiert als Muslim*innen. Diese Kategorie stellt damit weniger ein weiteres thematisches Spektrum der Assoziationen zum Islam dar als vielmehr eine räumliche Positionierung, welche jedoch durch die Fokussierung auf Regionen außerhalb Deutschlands Formen von Distanz und Fremdheit erkennen lässt. Diese Erkenntnis ist insbesondere vor dem Hintergrund der Ergebnisse aus Kap. 6 interessant, die zeigen konnten, dass der Islam als fremder wahrgenommen wird als Muslim*innen. Ein Deutungsrahmen, der den Islam verstärkt im Ausland verortet und damit eine gewisse (geographische) Distanz impliziert, kann möglicherweise als Erklärung für stärkere Gefühle der Fremdheit gegenüber dem Islam verglichen mit Muslim*innen herangezogen werden.

Ein Blick auf die dominanten Kategorien im Zusammenhang mit Muslim*innen zeigt zunächst eine quantitative Überlegenheit: Acht der generierten Kategorien weisen deutlich mehr Nennungen im Zusammenhang mit Muslim*innen auf als mit dem Islam. Dies ist jedoch primär der Breite der Kategorien geschuldet. So bilden beispielsweise KOPFTUCH/VERSCHLEIERUNG und AUSSEHEN & BEKLEIDUNG ähnlich wie SONSTIGE POSITIVE KONNOTATIONEN und GASTFREUNDSCHAFT & OFFENHEIT trotz verwandter Thematiken jeweils separate Kategorien, während insbesondere die Kategorien GLAUBENSLEHRE & RELIGIÖSE PRAXIS sowie BEDROHUNG & KONFLIKT recht breit angelegt sind und auf weitere Untergliederungen verzichten. Ein quantitativer Vergleich im Sinne einer Kontrastierung der Anzahl dominanter Kategorien bietet sich hier daher nicht an. Spannend ist dagegen, welche Kategorien im Einzelnen für Muslim*innen überwiegen. Dies sind Kategorien, die explizit auf positive Charaktereigenschaften abzielen (SONSTIGE POSITIVE KONNOTATIONEN sowie GASTFREUNDSCHAFT & OFFENHEIT), Kategorien, die konkrete Personen/Individuen, Interaktionen und Erfahrungen umfassen (PERSÖNLICHE ERFAHRUNGEN & KONTAKT sowie NAMEN & PERSONEN), Kategorien, die sich auf Aussehen und Kleidungsstücke beziehen, auch wenn das Kopftuch hier aufgrund seines symbolhaften Charakters nicht mit anderen Kleidungsstücken gleichgesetzt werden kann. Aus eben diesem Grund wurde die eigenständige Kategorie KOPFTUCH/VERSCHLEIERUNG gebildet. Hinzu kommt die besonders relevante Kategorie MIGRATION & (NICHT-)ZUGEHÖRIGKEIT, welche Assoziationen zu Migration und Integration beinhaltet. Anders als die Assoziationen aus der Kategorie INTERNATIONALER BEZUG, welche dominant im Zusammenhang mit dem Islam ist, verorten die Assoziationen aus der Kategorie MIGRATION & (NICHT-)ZUGEHÖRIGKEIT Muslim*innen primär in Deutschland und drücken weniger (geographische) Distanz aus. In ihr werden sowohl

alternative Kategorisierungen zur Religionszugehörigkeit bei gleichzeitigen „kategorialen Verwechslungen“ (Spielhaus 2018: 134) als auch Aushandlungsprozesse um Zugehörigkeit bzw. Othering-Prozesse sichtbar – eine Distanz im Sinne von Wir-vs-die Anderen-Konstruktionen findet sich somit auch hier. Die Kategorie COUNTER- DISCOURSE enthält im Gegensatz dazu einen Frame, der eben diese machtvollen Grenzziehungen reflektiert, alternative Narrative anbietet, Homogenisierungen hinterfragt und überlappende Felder aufdeckt. Die meisten der Kategorien, die im Zusammenhang mit Muslim*innen stärker ausgeprägt sind als für den Islam, beinhalten valenzanalytisch betrachtet überwiegend positive Assoziationen. Das bedeutet nicht, dass keine Differenzkonstruktionen vorgenommen, keine Vorstellungen von ‚Wir vs. die Anderen‘ erkennbar sind. Es bedeutet lediglich, dass sich negative Zuschreibungen, wie sie im Zusammenhang mit dem Islam beobachtet wurden (insbesondere bedingt durch die Kategorie BEDROHUNG & K ONFLIKT), für Muslim*innen in deutlich geringerem Umfang zeigen.

Zusätzlich konnten vier Kategorien identifiziert werden, die in etwa gleich häufig im Zusammenhang mit dem Islam wie im Zusammenhang mit Muslim*innen auftauchen. Interessanterweise zeichnen sich zwei der vier Kategorien – GESCHLECHT sowie VIELFALT & DIFFERENZIERUNG – durch einige auffällige Unterschiede in ihrer inhaltlichen Ausrichtung in Bezug auf Islam und Muslim*innen aus. Das Narrativ der Frauenfeindlichkeit etwa findet sich innerhalb der Kategorie GESCHLECHT deutlich häufiger im Zusammenhang mit dem Islam, wohingegen sich die einzigen Antworten, die Musliminnen als stark, partizipierend und/oder feministisch zeichnen und damit insbesondere dem verbreiteten Bild der unterdrückten (muslimischen) Frau entgegengesetzt sind, allesamt auf die Frage nach Muslim*innen und nicht auf die Frage nach dem Islam zurückführen lassen. Für VIELFALT & DIFFERENZIERUNG gilt sogar in noch stärkerem Maße, dass sich hinter dieser Kategorie inhaltlich Unterschiedliches für den Islam bzw. Muslim*innen verbirgt. Für den Islam bezieht sich die Vielfalt primär auf verschiedene Subgruppen, Strömungen und Auslegungen. Im Zusammenhang mit Muslim*innen werden in den Nennungen eher die Heterogenität innerhalb der Gruppe und die Gefahr der Homogenisierung thematisiert. Auf die beiden verbleibenden Kategorien trifft diese inhaltlich unterschiedliche Ausrichtung innerhalb der Kategorien eher nicht zu, das heißt, es lassen sich keine thematischen Schwerpunkte innerhalb der Kategorie in Abhängigkeit der Frage nach dem Islam bzw. nach Muslim*innen festmachen. Sowohl die Kategorie GEMEINSCHAFT & FAMILIE als auch die Kategorie VORURTEILE, DISKRIMINIERUNG & RASSISMUS sind in beiden Zusammenhängen mit ähnlichen Nennungen präsent. Es könnte durchaus argumentiert werden, dass Diskriminierung und Rassismus Konzepte sind, die Menschen und nicht Religionen betreffen,

und daher vermutet werden, diese Kategorie müsste dominanter im Zusammenhang mit Muslim*innen sein als mit dem Islam. Allerdings darf die sprachliche Nähe einiger der geläufigsten Konzepte zum Islam nicht übersehen werden (*Islam*ophobie, *Islam*feindlichkeit), welche aus diesem Grund in Abschn. 3.2 problematisiert wurden. GEMEINSCHAFT & FAMILIE scheint ein weiterer Themenkomplex zu sein, der sowohl mit dem Islam als auch mit Muslim*innen assoziiert wird. Möglicherweise decken sich an dieser Stelle abstraktere Vorstellungen über die Religion des Islams mit konkreteren Erfahrungen mit Muslim*innen auf personaler Ebene, sodass beide Deutungsrahmen mit Konnotationen aus dieser Kategorie gespeist werden.

Neben der Betrachtung inhaltlicher Unterschiede in den Assoziationen zu Islam und Muslim*innen ist, zweitens, ein genauerer Blick auf die **Referenzobjekte** der Befragten interessant. Es fällt auf, dass viele der Kategorien, die im Zusammenhang mit Muslim*innen dominanter sind als im Zusammenhang mit dem Islam, eine personale Komponente aufweisen. Dies wird beispielsweise ausgedrückt über zugeschriebene physische und charakterliche Eigenschaften oder persönliche Erfahrungen und Kontakte mit Muslim*innen. Viele der Assoziationen stehen in direktem Zusammenhang mit konkreten Individuen oder zumindest mit einem muslimischen Subjekt und/oder seinem Körper im Allgemeinen. Die Fokussierung auf die (inter-)personale Ebene bringt es mit sich, dass Muslim*innen nicht ausschließlich als Anhänger*innen dieser Gruppe angesehen werden, sondern dass stattdessen vielfältige Gruppenzugehörigkeiten von Muslim*innen, die quer zur Religionszugehörigkeit liegen, thematisiert werden. Das sind beispielsweise Verweise auf Berufs- oder Altersgruppen. Besonders salient im Zusammenhang mit der Frage nach Muslim*innen ist die Kategorisierungen entlang von Nationalität bzw. Ethnizität. Die oft thematisierte Gleichsetzung oder Vermischung von Muslim*innen und Migrant*innen (vgl. Abschn. 3.1) lässt sich auch in der vorliegenden Studie beobachten. Die Deutungsrahmen, die die Befragten abrufen, wenn sie im Fragebogen den Begriff *Muslim*innen* lesen, beziehen sich somit nur in Teilen auf die Religionszugehörigkeit, obwohl diese im Fragebogen salient ist. Stattdessen sind vielfältige andere Gruppenzugehörigkeiten sowie eine Wahrnehmung auf personaler Ebene zu beobachten. Da konkurrierende Kategorisierungen und eine Begegnung auf interpersonaler Ebene die Entwicklung von Vorurteilen erschweren können (vgl. Abschn. 2.3.2), liegt in diesem Deutungsrahmen möglicherweise eine Erklärung für die geringer ausfallenden Vorurteile gegenüber Muslim*innen verglichen mit dem Islam (vgl. Kap. 6).

Die Referenzobjekte im Zusammenhang mit dem Islam hingegen sind weniger (konkrete) Personen oder Körper als vielmehr abstraktere, unspezifischere

und schematischere, eher auf Allgemeinwissen und medialen Darstellungen beruhende Symbole, Praktiken, Ideologien oder Konzepte. Viele Antworten im Zusammenhang mit dem Islam beziehen sich auf diese eher abstrakten Vorstellungen und nur selten auf muslimische Subjekte oder individuelle Erfahrungen. Während im Zusammenhang mit Muslim*innen durchaus Assoziationen zu finden sind, die Muslim*innen in Beziehung zur eigenen Person setzen (zum Beispiel über Erfahrungen und Kontakte), ist dies im Zusammenhang mit dem Islam nur selten der Fall. Insgesamt lässt sich hieraus erneut eine gewisse Distanz zum Islam ableiten, die nicht in gleichem Maße für Muslim*innen beobachtet werden kann. Die Fokussierung auf abstraktere Symbole, Praktiken, Ideologien und Konzepte kann erneut eine Erklärung für die stärker wahrgenommene Fremdheit gegenüber dem Islam (vgl. Kap. 6) sowie für die differente Wahrnehmung von Islam und Muslim*innen im Allgemeinen liefern. Gleichzeitig spiegelt die Beziehungsebene im Zusammenhang mit Assoziationen zu Muslim*innen das in Kap. 5 sichtbar gewordene inhaltliche Muster islam- und muslim*innenbezogener Items wider.

Schließlich lassen sich, drittens, Unterschiede hinsichtlich der **Evaluation** von Islam und Muslim*innen identifizieren, auch wenn die valenzanalytische Auswertung aufgrund vieler Ein-Wort-Antworten und der fehlenden Kontextualisierung nur bedingt Aussagekraft besitzt. Es zeichnet sich in der Tendenz jedoch ab, dass viele Assoziationen zum Islam negativ behaftet sind. Das wird insbesondere innerhalb der Kategorie BEDROHUNG & KONFLIKT sichtbar. Viele Antworten aus dem Themenfeld Religion(sausübung) hingegen weisen weder eine positive noch eine negative Wertung auf (etwa Begriffe wie *Beten*, *Koran*, *Mekka* oder *Ramadan*). Es gibt jedoch Hinweise aus der Literatur, dass bestimmte Begriffe in der medialen Darstellung eher negativ konnotiert sind. So werden beispielsweise Begriffe wie *Dschihad*, *Scharia* oder *Koran* aus ihrer ursprünglichen arabischen Bedeutung herausgelöst und sind im deutschen Diskurs eher negativ behaftet und auch Begriffe wie *Moschee* werden immer wieder im Zusammenhang mit Radikalisierung, Gewalt und Extremismus präsentiert (vgl. Saif 2019). Für Muslim*innen gibt es ebenfalls wertneutrale Nennungen, allerdings auch viele Nennungen mit positiven Beschreibungen (etwa *gastfreundlich*, *nett*, *offen*) sowie die gegenläufigen Antworten aus der Kategorie COUNTER- DISCOURSE, die mitunter auf ein hohes Maß an Empathie und Reflexionsfähigkeit auf Seiten der Befragten hindeuten. Die in der Tendenz deutlich positiver ausfallenden Konnotationen mit Muslim*innen verglichen mit dem Islam decken sich mit den Ergebnissen aus Kap. 6 bezüglich einer negativeren Bewertung des Islams. Ein

Deutungsrahmen, der viele positive Aspekte enthält, scheint als Erklärung für die positivere Bewertung von Muslim*innen überaus plausibel zu sein.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass sich die Deutungsrahmen der Befragten[19] für Islam und Muslim*innen in Bezug auf ihre Inhalte im Sinne dominierender Themenfelder, ihre Bezugsobjekte sowie ihren evaluativen Charakter voneinander unterscheiden. Dieser Befund aus den offenen Assoziationen (Abschn. 7.2) deckt sich mit den Ergebnissen der vorgegebenen Schlagwörter (Abschn. 7.3). Selbstverständlich können die Assoziationen zu Islam und Muslim*innen nicht vollkommen trennscharf gegenübergestellt werden, allerdings zeigt sich in der Tendenz für den Islam ein negativerer, abstrakterer Deutungsrahmen, der sich primär aus den Themenfeldern Religion(sausübung) und Bedrohung/Konflikt speist, wohingegen der Deutungsrahmen für Muslim*innen eher das muslimische Subjekt sowie durchaus positive Konnotationen beinhaltet und sich unter anderem aus persönlichen Erfahrungen und Kontakten speist. Darüber hinaus gibt es zahlreiche alternative Kategorisierungen im Zusammenhang mit Muslim*innen, sodass religionsbezogene Aspekte zwar Teil des Deutungsrahmens sind, diese jedoch mit anderen Konnotationen etwa aus dem Bereich der Migration konkurrieren. Die Präsenz von Mehrfachzugehörigkeiten bzw. Kreuzkategorisierungen erschwert die Wahrnehmung als Outgroup und führt ebenso wie die Dekategorisierung, also die Wahrnehmung als Individuum und die Begegnung auf interpersonaler Ebene, zu geringeren Vorurteilen (vgl. Kap. 2). Dies, ebenso wie die Tatsache, dass der Islam in deutlich größerem Umfang mit negativen Assoziationen belegt wird als Muslim*innen, kann möglicherweise die negativere Haltung gegenüber dem Islam (Kap. 6) erklären. So hat Forschung in diesem Bereich beispielsweise gezeigt, dass die Angst vor Terrorismus ein starker Prädiktor für *Islamophobia* ist und darüber hinaus zu verminderten Kontaktbestrebungen und einer stärkeren Zustimmung für „policies targeting Muslims" führt (Cinnirella 2014: 264). Auch die vorliegenden Daten zeigen: Negative Assoziationen gehen einher mit stärkeren Vorurteilen gegenüber dem Islam und gegenüber Muslim*innen, wohingegen sich für positive Assoziationen geringere Vorurteile nachweisen lassen. Da

[19] Für die Diskussion der zentralen Befunde ist zu berücksichtigen, dass die Stichprobe verzerrt ist. Für den direkten Vergleich zwischen Assoziationen zum Islam und zu Muslim*innen ist dies zwar nur bedingt relevant, da die Zuordnung zu einer Fragebogenversion randomisiert stattgefunden hat, allerdings könnten die Deutungsrahmen andere Schwerpunkte oder weitere Themenfelder beinhalten, wenn verstärkt ältere Menschen, Männer oder Menschen mit einem niedrigen Bildungsniveau befragt würden. Die hier vorgestellten Interpretationen beziehen sich auf die Stichprobe dieser Arbeit (vgl. Abschn. 4.3).

die Deutungsrahmen von Islam und Muslim*innen mit Blick auf Themenfelder, Bezugsobjekte und Evaluationen insgesamt recht different ausfallen, ist es wenig verwunderlich, dass sich auch die Einstellungen zu beiden signifikant voneinander unterscheiden (Kap. 6) und Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit sich als zwei korrelierende, aber dennoch statistisch voneinander verschiedene Dimensionen eines übergeordneten Phänomens (antimuslimischer Rassismus) identifizieren lassen (Kap. 5).



8 Fazit und Ausblick

Ausgangspunkt dieser Studie war die Problematisierung der entlang zahlreicher Beispiele aus der sozialwissenschaftlichen Forschungspraxis herausgearbeiteten Gleichsetzung von Islamfeindlichkeit, verstanden als feindliche Einstellungen gegenüber der Religion des Islams, und Muslim*innenfeindlichkeit, verstanden als feindliche Einstellungen gegenüber Menschen muslimischen Glaubens (vgl. Kap. 3). In Ermangelung umfangreicher und tiefergehender Studien zur Differenzierung der Adressat*innen feindlicher Einstellungen verfolgt diese Studie das Ziel, die potentielle Notwendigkeit einer Unterscheidung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit empirisch zu untersuchen. Theoretisch schließt das Vorhaben dabei an soziologische und sozialpsychologische Überlegungen zu Intergruppenkonflikten und Vorurteilsreduzierungsstrategien an. Ein derartiger Ansatz offenbart die Diskrepanz zwischen Vorurteilen gegenüber einer Religion als solcher und gegenüber einer sozialen Gruppe, die sich entlang dieser Religion konstituieren kann (vgl. Kap. 2). Darüber hinaus wurden weitere Argumentationen zur Differenzierung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit expliziert. So haben Menschen etwa ein Recht auf Religionsfreiheit, die Religion selbst ist jedoch nicht geschützt vor (legitimer) Kritik (vgl. Abschn. 3.4). Hinzukommt das grundlegende Interesse empirischer Sozialforschung, einen Gegenstand oder ein soziales Problem möglichst adäquat zu erfassen und mit validen Messinstrumenten zu arbeiten, welches eine differenzierte Betrachtung legitimiert, wenn nicht gar erforderlich macht.

Diese Arbeit leistet einen Beitrag zu der Frage, inwiefern die hier formulierte Trennschärfe nicht nur eine aus der Theorie ableitbare Forderung und ein wissenschaftlich-methodologischer Anspruch ist, sondern Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit sich auch empirisch als unterschiedliche Phänomene darstellen. Neben Ansätzen zur Datenreduktion (Hauptkomponentenanalyse) sowie strukturprüfenden Verfahren (konfirmatorische Faktorenanalyse) mit dem Ziel

I. Diekmann, *Muslim*innen- und Islamfeindlichkeit*, Islam in der Gesellschaft,
https://doi.org/10.1007/978-3-658-39065-5_8

der Dimensionalisierung wurden zusätzlich weitere Indikatoren für eine Differenzierung herangezogen: voneinander abweichende Prädiktoren von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit (Regressionsanalysen), ein unterschiedliches Ausmaß der feindlichen Einstellungen gegenüber dem Islam und Muslim*innen im Vergleich (Mittelwertvergleich) sowie divergierende Assoziationen zu Islam und Muslim*innen und ihr Einfluss auf feindliche Einstellungen (Frequenz-/Valenzanalyse, Regressionsanalysen) (vgl. Kap. 4).

Alle drei Auswertungsschritte liefern wichtige Erkenntnisse zur Differenzierung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit (vgl. Kap. 5–7, siehe insbesondere Zwischenfazits in den Abschnitte 5.3, 6.5 und 7.4), welche zusammengesetzt ein umfassendes Bild von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit als zwei zu differenzierende, wenn auch nicht vollständig voneinander unabhängige Phänomene ergeben. Dass zwischen beiden Dimensionen ein Zusammenhang besteht, ist wenig verwunderlich, wo doch die Religion des Islams maßgeblich zu Bildung der Kategorie Muslim*innen herangezogen wird. Anders gesagt:

> „Of course, a distinction can be made between a people and an idea. But when the people in question are identified – both by themselves and by their enemy – by that very idea, the distinction starts to lose its difference.“ (Klug 2012: 676).

Dass zwei Dinge eng miteinander verbunden sind, bedeutet jedoch keineswegs, dass sie identisch sind. Kap. 2 hat deutlich gemacht, dass die Gruppenzugehörigkeit aufgrund der Religionszugehörigkeit nur eins von vielen Identitätsangeboten ist und (zugeschriebenes) Muslimisch-Sein daher mit zahlreichen anderen Kategorisierungen überlappt. Weder in der Eigen- noch in der Fremdwahrnehmung muss diejenige Identität, die sich auf den Islam bezieht, die einzige oder dominierende sein. Weil also Muslim*innen facettenreiche Menschen mit unterschiedlichen Gruppenzugehörigkeiten sind, die sich mitnichten alle auf den Islam beziehen, wundert es ebenso wenig, dass Islamfeindlichkeit und Muslim*innenfeindlichkeit keine identischen Phänomene sind. Die vorliegenden Daten zeigen eindeutig, dass mit Blick auf die Adressat*innen der Abwertung von einem (mindestens) zweidimensionalen Konstrukt ausgegangen werden muss. Ein zweidimensionales Modell bildet die Daten besser ab als ein eindimensionales.

Zudem werden in dieser Studie abweichende Muster für die untersuchten Prädiktoren offengelegt (vgl. Kap. 5). Sowohl für Islamfeindlichkeit als auch für Muslim*innenfeindlichkeit zeigt sich, dass Kontakte zu Muslim*innen mit reduzierten und eine religionskritische Haltung mit verstärkten Vorurteilen einhergehen; die Richtung der Zusammenhänge ist folglich identisch. Trotz dieser (erwarteten) Parallelen, zeigen sich dennoch auch Unterschiede: Im Fall der

Islamfeindlichkeit stellt die allgemeine Religionskritik einen wichtigeren Prädiktor dar als Kontakt zu Muslim*innen. Für Muslim*innenfeindlichkeit hingegen sind beide Prädiktoren – Kontakt zu Muslim*innen und allgemeine Religionskritik – ähnlich relevant. Ein Vergleich dieser Modelle macht deutlich, dass Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit sich nicht in der gleichen Weise über die gleichen Prädiktoren beschreiben lassen, somit nicht identisch sind. Unterstützt wird dieser Eindruck zudem durch die Erkenntnisse im Zusammenhang mit Verhaltensintentionen gegenüber Muslim*innen. Muslim*innenfeindlichkeit erklärt mehr Varianz der Verhaltensintentionen gegenüber Muslim*innen bzw. hängt stärker mit diesen zusammen, als Islamfeindlichkeit dies tut. Auch die Variable Geschlecht kristallisiert sich überraschenderweise als wichtiger Prädiktor im Zusammenhang mit der Differenzierung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit heraus, denn das Geschlecht der Befragten spielt für islamfeindliche Einstellungen überhaupt keine Rolle, wohingegen der Zusammenhang zwischen Geschlecht und muslim*innenfeindlichen Einstellungen durchweg hochsignifikant ist. Frauen weisen demnach ein signifikant geringeres Maß an Muslim*innenfeindlichkeit auf als Männer. Mögliche Erklärungsansätze, etwa die Rolle patriarchaler Strukturen in Religionen im Allgemeinen und im Islam im Speziellen, sowie die Qualität von Kontakten zu Muslim*innen sollten unbedingt Gegenstand zukünftiger Forschung sein.

Ein weiterer zentraler Befund betrifft das variierende Ausmaß der Feindlichkeit (vgl. Kap. 6). Die vorliegende Studie kann als Pionierarbeit im Zusammenhang mit dem direkten Vergleich feindlicher Einstellungen gegenüber dem Islam und gegenüber Muslim*innen angesehen werden. Das innovative Design im Sinne eines faktoriellen Surveys gewährleistet erstmals eine gleiche Stärke in der Formulierung der Items, welche die Voraussetzung für einen direkten Vergleich bildet. Die Ergebnisse sind überraschend eindeutig: Muslim*innenfeindliche Einstellungen sind mitnichten auf demselben Niveau angesiedelt wie islamfeindliche Einstellungen. Die Befragten bewerten den Islam als Religion signifikant negativer, als sie Muslim*innen bewerten. Dies trifft auf den Großteil der untersuchten Items sowie auf die neu generierten Indizes (Islamfeindlichkeit/Muslim*innenfeindlichkeit) zu.

Darüber hinaus unterstreichen die unterschiedlichen Assoziationen mit dem Islam bzw. mit Muslim*innen einmal mehr, dass trotz einiger thematischer Überlappungen eine Vermischung von Islam und Muslim*innen auf manifester Ebene im Rahmen quantitativer Forschung fatal sein kann und präzise Analysen unmöglich macht (vgl. Kap. 7). Die Befragten assoziieren mit Muslim*innen deutlich positivere Eigenschaften als mit dem Islam, rufen persönliche Erfahrungen und Kontakte ab und evozieren neben religionsbezogenen verstärkt auch

migrations- und integrationsbezogene Aspekte. Für den Islam hingegen dominieren Frames aus den Bereichen Religion(spraxis) und Bedrohung / Konflikt, die noch dazu nicht selten auf eine Verortung außerhalb Deutschlands hinweisen. Derart unterschiedliche Deutungsrahmen sprechen sowohl gegen die Austauschbarkeit bzw. den synonymen Charakter der Begriffe *Islam* und *Muslim*innen* als auch gegen die Behandlung von *Islam* und *Muslim*innen* als untrennbare Stimuli, die in Items oder Definitionen – so scheint es – zwangsläufig in Gesellschaft des je anderen Begriffs gelistet werden müssen.

Das alles sind interessante Erkenntnisse, die eindrücklich zeigen, dass zwischen Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit unterschieden werden muss. Eine unreflektierte Vermengung beider Dimensionen würde im Rahmen wissenschaftlicher Forschung dazu führen, dass die produzierten Ergebnisse mit Blick auf die Konzeptionalisierung und Erfassung des Phänomens immer auch Unschärfen enthielten. Dies kann wiederum ein unzureichendes Verständnis von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit zur Folge haben und damit beispielsweise abgeleitete Maßnahmen für die Prävention von feindlichen Einstellungen hervorbringen, die nicht so passgenau und effektiv sind, wie sie bei präziserer Erfassung sein könnten. Welchen Beitrag leisten die Ergebnisse also nun für das theoretische Verständnis, die empirische Erforschung sowie die Prävention von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit in der Praxis?

Die vorliegende Studie offenbart, erstens, die Notwendigkeit einer **konzeptionellen Nachjustierung** im Zusammenhang mit Islam-/Muslim*innenfeindlichkeit. Allzu häufig wird Islam-/Muslim*innenfeindlichkeit konzeptionell gefasst als feindliche Einstellungen gegenüber dem Islam *und* gegenüber Muslim*innen. Stellvertretend sei hier die vielfach rezipierte Definition von *Islamophobia* als "indiscriminate negative attitudes or emotions directed at Islam or Muslims." von Bleich (2011) genannt. Empirisch wird eine solche Gleichsetzung von feindlichen Einstellungen gegenüber der Religion des Islams und feindlichen Einstellungen gegenüber Muslim*innen jedoch nicht gestützt. Stattdessen könnte Islamfeindlichkeit definiert werden als negative Einstellungen oder Emotionen gegenüber der Religion des Islams und Muslim*innenfeindlichkeit als negative Einstellungen oder Emotionen gegenüber Menschen mit tatsächlichem oder zugeschriebenem muslimischen Glauben. Alles spricht für ein (mindestens) zweidimensionales Verständnis von Islam-/Muslim*innenfeindlichkeit: Eine zweifaktorielle Lösung im Zusammenhang mit der PCA und der CFA, unterschiedliche Einflussstärken der untersuchten Prädiktoren, signifikant stärkere Vorurteile gegenüber dem Islam als gegenüber Muslim*innen sowie die Identifikation abweichender Assoziationen mit dem Islam und mit Muslim*innen lassen zusammengenommen

eine ineinander verwobene und nicht zu trennende Definition von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit wenig adäquat erscheinen. Um das Phänomen konzeptionell in all seinen Dimensionen fassen zu können, ist mit Blick auf die Adressat*innen der Feindlichkeit folglich eine Parzellierung in Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit notwendig.

Theoretisch wurde in dieser Arbeit eine Idee von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit als Säulen des antimuslimischen Rassismus entworfen (vgl. Abschn. 3.2). Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit sind in diesem Sinne zwar auf der Einstellungseben verortet, werden jedoch beide als zentrale Elemente eines gesellschaftlichen Verhältnisses begriffen. Islam- und muslim*innenfeindliche Einstellungen werden nicht losgelöst von strukturellem Rassismus gedacht. Dieser theoretische Ansatz ließ sich nicht vollumfänglich testen, stattdessen diente er lediglich als Denkmodell. Dass Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit empirisch nachweisbar voneinander verschieden sind, aber dennoch miteinander korrelieren, plausibilisiert dieses Denkmodell. Es ermöglicht zum einen, feindliche Einstellungen nicht unabhängig von gesellschaftlichen Verhältnissen und Diskursen zu denken, zum anderen bietet es Platz für zwei eigenständige, wenn auch zusammenhängende Säulen, die sich als (feindliche) Einstellungen gegenüber dem Islam als Religion und (feindliche) Einstellungen gegenüber Menschen mit tatsächlichem oder zugeschriebenem muslimischen Glauben charakterisieren lassen, sowie darüber hinausgehende Säulen, die es in Zukunft weiter zu spezifizieren gilt.

Neben einem Fokus auf Adressat*innen kann es weitere sinnvolle Untergliederungen im Zusammenhang mit Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit geben. In der Literatur finden sich immer wieder inhaltliche Versuche der Dimensionalisierung, etwa wenn Verschwörungsideologien (vgl. Uenal et al. 2021), unterstellte Segregationsneigungen (vgl. Leibold & Kühnel 2006) oder Einstellungen zu Moscheen/zum Moscheebau als separate Dimensionen betrachtet werden. Auch die Ergebnisse dieser Arbeit legen nahe, dass es neben der Unterscheidung nach Adressat*innen weitere Differenzierungsmöglichkeiten gibt, die kongruent zu den Adressat*innen verlaufen. Auffällig ist hier insbesondere, dass im Zusammenhang mit dem Islam vor allem jene Items geläufig sind, die auf ‚liberale' Werte abzielen, und dass der Islam direkter Bewertungsgegenstand in diesen Items ist (etwa: Der Islam ist frauenfeindlich.). In der Praxis geläufige Items im Zusammenhang mit Muslim*innen hingegen stellen eher selten auf die direkte Bewertung von Muslim*innen ab, sondern beziehen die subjektive Positionierung der Befragten bzw. ihre Beziehung zu Muslim*innen mit ein (etwa: Durch Musliminnen und Muslime fühle ich mich manchmal wie eine Fremde/ein Fremder im eigenen Land.). Dieser Verschiebung auf manifester Ebene von einer direkten

Gegenstandsbewertung hin zur Integration einer persönlichen Beziehungsebene, die in der vorliegenden Untersuchung große Überschneidungen mit den formulierten Adressat*innen der Feindlichkeit aufweist, wurde bisher in der Forschung wenig Aufmerksamkeit entgegengebracht und daher als zukünftig zu bearbeitende Forschungslücke identifiziert.

An dieser Stelle wird, zweitens, der Beitrag dieser Arbeit zur Erfassung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit unter **methodologischen Gesichtspunkten** deutlich. Nach wie vor scheint die Reflexion der in der Vorurteilsforschung verwendeten Items wenig Raum in quantitativen Studien einzunehmen. Die vorliegende Studie verdeutlicht jedoch, dass die Auswahl geeigneter Items alles andere als trivial ist. Basierend auf ihren Ergebnissen sollte in Zukunft eine Adäquanz von manifester und latenter Ebene angestrebt werden. Konkret bedeutet dies, dass islambezogene Items Islamfeindlichkeit und muslim*innenbezogene Items Muslim*innenfeindlichkeit messen sollten, islam- und muslim*innenbezogene Items also nicht ohne weiteres in einen Topf geworfen werden können. Die in den Items formulierten Adressat*innen sind alles andere als austauschbar, wie nicht zuletzt die signifikant voneinander verschiedenen Mittelwerte der einzelnen Items in Kap. 6 gezeigt haben. Die im vorherigen Absatz beschriebenen Erkenntnisse zu alternativen Dimensionalisierungen, gewissermaßen ein Nebenschauplatz dieser Arbeit, sollten ebenfalls in zukünftiger Forschung mehr Berücksichtigung finden. Lassen sich weitere Muster offenlegen? Wie kommt es, dass islam- und muslim*innenbezogene Items auch inhaltlich und mit Blick auf die Bewertungsdimension (Gegenstand vs. persönliche Haltung) so stark voneinander abweichen? Was bedeutet dies für die Messung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit? Diese und ähnliche Fragen bieten viel Potential für zukünftige Forschung im Phänomenbereich, machen jedoch gleichzeitig die aktuell unzureichende Reflexion der Operationalisierung des Konzepts deutlich.

In der Vergangenheit gab es verschiedene Versuche der Entwicklung geeigneter Skalen zur Erfassung von Islam-/Muslim*innenfeindlichkeit (*Islamophobia*) (vgl. u. a. Aschauer 2016; Brockett et al. 2009; Kunst et al. 2013; Lee et al. 2009; Lee et al. 2013; Uenal et al. 2021). In Zukunft sollte bei der Entwicklung von Skalen bzw. allgemeiner bei der Erfassung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit gründlich reflektiert werden, was genau gemessen werden soll. Gegen wen oder was richten sich die feindlichen Einstellungen? Beziehen sie sich auf den Islam als Religion oder auf Menschen, in diesem Fall Muslim*innen bzw. als solche Markierte, oder auf beides? Auch letzteres kann ein Ergebnis sein, allerdings können Erkenntnisse dieser Schärfe nur generiert werden, wenn zuvor entsprechend trennscharfe Messinstrumente entwickelt wurden. Uenal et al. (2021) haben hierzu eine vielversprechende Skala entwickelt, die

Anti-Muslim Prejudice und *Anti-Islam Sentiment* als separate Dimensionen enthält und damit unterschiedliche Adressat*innen von Abwertung berücksichtigt. Skalen oder Operationalisierungen, die diese Unterscheidung nicht vornehmen, sind vor dem Hintergrund der Ergebnisse dieser Arbeit nicht geeignet, um die Prävalenz von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit zu untersuchen. Kap. 6 konnte die Abhängigkeit der Ergebnisse vom Wording der Items eindrücklich belegen. Kap. 7 konnte darüber hinaus Hinweise auf mögliche Gründe für diese Niveauunterschiede geben. Es ist wenig verwunderlich, dass derart divergierende Frames zu unterschiedlichen Bewertungen der Items führen. So wundert es nicht, dass die Befragten beispielsweise die Bedrohungslage durch den Islam vollkommen anders einschätzen, wenn sie primär Krieg, Terror, Moscheen, strenge Religiosität und den Nahen Osten assoziieren, als durch Muslim*innen, für die deutlich positivere und persönlichere Frames aktiviert werden und für die auch andere Kategorien salient werden, Religion(szugehörigkeit) also eine wichtige, aber längst nicht die einzige Konnotation darstellt. Die empirisch nachgewiesene Mehrdimensionalität des Phänomens in Hinblick auf die Adressat*innen von Abwertungen sollte sich folglich nicht nur auf konzeptioneller, sondern auch auf manifester Ebene, das heißt im Rahmen der Operationalisierung, wiederfinden.

Aus der empirisch nachgewiesenen Mehrdimensionalität des Phänomens resultiert mit Blick auf **Implikationen für die Praxis**, drittens, eine Notwendigkeit zur Reflexion dieser Mehrdimensionalität auch außerhalb des wissenschaftlichen Systems, etwa in Zusammenhängen der politischen Bildungsarbeit, in der medialen Darstellung von Islam und Muslim*innen oder wenn es um die Prävention und Bearbeitung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit in der pädagogischen Praxis geht. Die vorliegenden Erkenntnisse können beispielsweise für die sozialpädagogische Praxis relevant sein, da durch eine Sensibilisierung für diese Thematik unter Praktiker*innen differenzierter herausgearbeitet werden kann, gegen wen oder was sich die feindlichen Einstellungen potentieller Klient*innen eigentlich richten, und entsprechend darauf zugeschnittene Präventions- und Interventionsangebote entwickelt werden können (vgl. Diekmann 2021).

Einerseits sind islam- und muslim*innenfeindliche Einstellungen offenkundig nicht identisch. In der einschlägigen Forschung gut belegte Präventionsstrategien, wie beispielsweise Kontakte zu Muslim*innen (vgl. 2.3.1), scheinen unterschiedlich auf Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit zu wirken (vgl. ebd. 2017, 2020b). Auch zeigt sich, dass das Wissen über die Lebensrealitäten von Muslim*innen mit einer Reduzierung von Muslim*innenfeindlichkeit einhergeht, wohingegen das eher abstrakte Allgemeinwissen über die Glaubenslehren des Islams statistisch nicht mit den untersuchten muslim*innenfeindlichen Einstellungen zusammenhängt (vgl. Janzen et al. 2019: 26). Andererseits hängen Islam-

und Muslim*innenfeindlichkeit empirisch zusammen und weisen ähnliche Prädiktoren sowie assoziative Überlappungen auf. Eine negative mediale Darstellung des Islams (vgl. Abschn. 2.5.2) oder ein Absprechen seiner Zugehörigkeit zu Deutschland (vgl. Abschn. 1.2) erscheint vor diesem Hintergrund noch problematischer als ohnehin schon. Es ist durchaus möglich, dass sich negative Bilder und Diskurse ebenso wie Exklusionspraktiken im Zusammenhang mit dem Islam auch negativ auf Muslim*innen auswirken und feindliche Einstellungen ihnen gegenüber verstärkt werden. Auch in diesem Bereich werden Potentiale für zukünftige Forschung sichtbar, die jedoch ein Verständnis von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit als zwei zu differenzierende, wenn auch korrelierende Dimensionen erforderlich machen.

Die nachgewiesenen Unterschiede bei gleichzeitigen Überschneidungen können als wichtiger Hinweis auf die Notwendigkeit der parallelen Betrachtung und Bearbeitung beider Dimensionen gewertet werden. Ansätze in der politischen Bildung oder der pädagogischen Praxis, die sich lediglich auf die Reduzierung von Vorurteilen gegenüber *entweder* der Religion des Islams *oder* Menschen muslimischen Glaubens fokussieren, bearbeiten das Phänomen immer nur partiell. Denkbar wäre beispielsweise eine Verbindung von Maßnahmen, die auf unterschiedliche Wissensbestände und Heterogenitäten in Bezug auf den Islam einerseits und Muslim*innen anderseits abzielen, und Maßnahmen, die eine Auseinandersetzung mit multiplen Gruppenzugehörigkeiten und daraus resultierenden vielfältigen Identitäten, wie es bereits in Argumentationstrainings gegen rechte Parolen für Jugendliche praktiziert wird (vgl. Wolrab 2016: 378), anregen. Insbesondere im Fall der Muslim*innenfeindlichkeit kann die interpersonale Ebene eine wichtige Rolle spielen. Gelegenheitsstrukturen für Kontakte können Bekanntschaften fördern, das gegenseitige Interesse wecken und helfen, Gemeinsamkeiten zu finden, um die Salienz der Kategorie Religionszugehörigkeit abzumildern und über etwaige Querverbindungen die Dynamik von Kategorisierungen und damit die Flexibilität von Gruppengrenzen aufzuzeigen. Darüber hinaus begreift das vorgestellte Denkmodell dieser Arbeit Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit als Säulen des antimuslimischen Rassismus, der wiederum ein soziales Verhältnis beschreibt. Ein solches Modell bietet die Chance, Einstellungen zu kontextualisieren und eine strukturelle Ebene bei der Präventionsarbeit mitzudenken, also beispielsweise Machtasymmetrien zu reflektieren. Präventionsmaßnahmen wie der Präventionszirkel von Kaddor et al. (2020) berücksichtigen dies in Teilen bereits:

> „Beide Perspektiven bleiben isoliert voneinander beschränkt, weil sie das Wirken gesellschaftlicher Strukturen auf das Denken des Individuums und andersherum, die

> Verankerung des Denkens des Individuums innerhalb gesellschaftlicher Strukturen, jeweils nur in Ansätzen abbilden.“ (Kaddor et al. 2020: 3).

Eines der fünf in diesem Zusammenhang entwickelten Module bezieht sich beispielsweise auf das Wissen über die Vielfalt im Islam, ein anderes auf muslimisches Leben in Deutschland, ein weiteres auf die Reflexion von Othering-Prozessen. Die Autorinnen betonen, dass die fünf Module für eine pädagogische präventive und effektive Arbeit als ganzheitliches Konzept verstanden werden müssen (vgl. ebd.: 2). Eine umfangreiche, wissenschaftlich begleitete Evaluation etwaiger Präventionsmaßnahmen wäre ein weiterer wichtiger Baustein zukünftiger Forschung im Phänomenbereich.

Der Beitrag dieser Arbeit unter theoretischen, methodologischen und präventionspraktischen Gesichtspunkten ist nun deutlich geworden. Die Anerkennung einer notwendigen Differenzierung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit bringt, wie zuvor expliziert, Präzisierungen des theoretischen Verständnisses und darauf basierend Nachjustierungen bei der wissenschaftlichen Erfassung des Phänomens mit sich. Darüber hinaus lassen sich handlungspraktische Forderungen für weitere Bereiche ableiten, etwa für die Präventionsarbeit oder die politische Bildung. Bezugnehmend auf Abschn. 1.5 sei an dieser Stelle allerdings noch einmal explizit hervorgehoben, dass die Ergebnisse einer notwendigen Differenzierung keineswegs auf eine vollständige Unabhängigkeit von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit verweisen. Im Gegenteil: Die Ergebnisse deuten – ganz im Sinne des Denkmodells von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit als zwei Säulen des antimuslimischen Rassismus – auf einen starken Zusammenhang zwischen islam- und muslim*innenfeindlichen Einstellungen hin. Eine voneinander unabhängige oder einseitige Betrachtung des Phänomens greift zu kurz. Die Ergebnisse stellen keine Legitimation für Exklusionspraktiken oder –narrative dar, wie sie exemplarisch an Sätzen wie „Muslim*innen gehören zu Deutschland, der Islam nicht.“ abgelesen werden können (vgl. Abschn. 1.2). Wenn überhaupt, sind sie das *Resultat* entsprechender Praktiken und Narrative. In einem gesellschaftlichen und politischen Klima, das geprägt ist von gegen Muslim*innen und/oder den Islam gerichteter Hetze, Ausgrenzung, Hasskriminalität, Diskriminierung und Feindlichkeit, ist es umso wichtiger, Zusammenhänge und Verflechtungen zu erkennen, zu benennen und adäquat zu bearbeiten. Hierzu ist ein differenzierter Blick auf die unterschiedlichen Komponenten im Phänomenbereich unabdingbar. Die Ergebnisse dieser Studie sollen für die Mehrdimensionalität des Phänomens sensibilisieren und dazu beitragen, das Phänomen auch wissenschaftlich besser zu erfassen. Die Zerlegung in seine Einzelteile kann helfen, einzelne Komponenten des Phänomens und ihr Verhältnis zueinander besser zu verstehen.

Abschließend sei auf Limitationen dieser Arbeit und sich daraus ergebende Forschungsdesiderate hingewiesen. Eine Einschränkung ist sicherlich in der verzerrten Stichprobe zu sehen. Die Befragten sind überdurchschnittlich hoch gebildet, Frauen sind überrepräsentiert, ebenso wie junge Menschen und Menschen christlichen Glaubens. Zudem leben die meisten Befragten in Nordrhein-Westfalen und Niedersachsen, wo sich Gelegenheitsstrukturen im Zusammenhang mit Kontaktsituationen mit Islam und Muslim*innen vermutlich anders gestalten als etwa in weiten Teilen Ostdeutschlands. Durch verschiedene Strategien wurde versucht, diese Verzerrungen möglichst gering zu halten. So erfolgte beispielsweise die Zuordnung zu einer Fragebogenversion randomisiert – ein übliches Vorgehen in experimentellen Designs, das es ermöglicht, unbeobachtete Heterogenität zu neutralisieren. Weiterhin wurde im Rahmen der Regressionsanalysen mit Kontrollvariablen gearbeitet, das heißt, Effekte von Geschlecht, Alter, Bildung und eigener Religiosität wurden herausgerechnet. Da der Fokus der Untersuchung auf einem Vergleich von Experimental- und Kontrollgruppe lag und es zudem um Zusammenhangsanalysen und nicht um die tatsächliche Verbreitung bestimmter Einstellungen in der Bevölkerung ging, schmälert die verzerrte Stichprobe die Aussagekraft der Ergebnisse insgesamt nur in einem vertretbaren Rahmen. Insbesondere mit Blick auf die Deutungsrahmen hätten sich jedoch in Zufallsstichproben möglicherweise abweichende Themenfelder gefunden. Aus diesem Grund wäre eine breiter angelegte, auf einer Zufallsstichprobe basierende Studie ein nächster wichtiger Schritt, um die Ergebnisse verallgemeinerbar für die Gesamtbevölkerung machen zu können. Idealerweise wäre diese Stichprobe nicht nur zufällig, sondern auch deutlich größer als die vorliegende, um im Zusammenhang mit der CFA umfangreichere Analysen durchführen zu können – etwa die Hinzunahme weiterer Dimensionen, auch mit Blick auf das Denkmodell von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit als Säulen des antimuslimischen Rassismus.

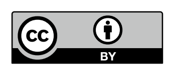
Die Codierung der Antworten in Kap. 7 war nicht immer trivial, da Ein-Wort-Antworten oftmals wenig Kontext erkennen ließen, was insbesondere eine valenzanalytische Auswertung schwierig bis unmöglich machte. Diese Einschränkung ist eine Konsequenz des eher quantitativen Vorgehens, das mit einer Vielzahl von Schlagwörtern, statt mit eher qualitativ ausgerichteten umfangreichen Interviews arbeitet. Andere Codierer*innen hätten möglicherweise andere Codierungen vorgenommen – bestimmte Codes enger oder weiter gefasst und bestimmte Antworten anders oder tiefergehender interpretiert. Am Ende ist der dritte Analyseschritt einer, der Impulse für mögliche Erklärungsansätze für die Ergebnisse aus den Kapiteln 5 und 6 liefern und helfen soll, unterschiedliche Bewertungen von Muslim*innen und des Islams besser verstehen zu können.

Auch hier wird das, was auf den ersten Blick wie eine Schwäche wirken mag, relativiert durch das Ziel der Studie: den direkten Vergleich zwischen Assoziationen zum Islam und zu Muslim*innen. Zentral für die Identifizierung von Themenfeldern ist also vor allem ein identisches Vorgehen für die unterschiedlichen Fragebogenversionen, welches hier gegeben ist.

Selbstverständlich sind dieser Studie weiterhin ressourcenbedingte Grenzen gesetzt. Oftmals gängige Faktoren zur (sozialpsychologischen) Erklärung von Vorurteilen wie *Social Dominance Orientation* oder die *Integrated Threat Theory* konnten im Rahmen dieser Arbeit nicht bearbeitet werden. Die Untersuchung unterschiedlicher Prädiktoren von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit bietet jedoch spannende Anknüpfungspunkte für zukünftige Forschungsvorhaben. Auch die Rolle der Medien spielt in dieser Arbeit nur eine kleine Rolle, da umfangreiche Medienanalysen über das Ziel und die Möglichkeiten der Arbeit hinausgegangen wären. Komparative Studien zur medialen Darstellung des Islams und von Muslim*innen wären jedoch ein wichtiger nächster Schritt, um die hier belegten unterschiedlichen Bewertungen besser verstehen und einordnen zu können. Entsprechende Analysen lassen sich auf zahlreiche weitere Felder ausdehnen, etwa – um nur einige Beispiele zu nennen – mit Blick auf Bilder von Muslim*innen und dem Islam in politischen Debatten (vgl. hierzu auch Abschn. 1.2; Schlerka 2021), die Repräsentation von Muslim*innen und dem Islam im Rahmen von Moscheeführungen oder ihre Darstellung in Schulbüchern und anderen Lehrmaterialien. Darüber hinaus ergeben sich aus dieser Arbeit spannende Anschlussfragen etwa mit Blick auf die generelle Trennung von Einstellungen gegenüber Religionen und Einstellungen gegenüber Menschen(gruppen), die entlang dieser Religion konstruiert werden. Gründe für eine differenzierte Betrachtung liefert diese Arbeit sowohl theoretisch als auch empirisch zuhauf. Bisher liegen jedoch keine Daten vor, die beispielsweise Einstellungen gegenüber Christ*innen und dem Christentum oder Jüd*innen und dem Judentum in den Blick nehmen. Lassen sich ähnliche Ergebnisse auch für andere Religionszugehörigkeiten oder auch über Religionen hinaus replizieren? Das Forschungsfeld ließe sich auf verschiedene Bereiche ausdehnen, in denen Einstellungen zu Menschen(gruppen) von Einstellungen zu nicht-personalen Entitäten wie Organisationen oder Ideologien getrennt werden können.

Insgesamt ist deutlich geworden, dass die vorliegende Studie einen wichtigen Beitrag zum besseren Verständnis und zur adäquateren Erfassung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit leisten und damit die eingangs identifizierte Forschungslücke verkleinern konnte. Gleichzeitig ergeben sich viele Anschlussfragen sowie enorme Potentiale für das theoretische Verständnis von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit bzw. antimuslimischem Rassismus, für die zukünftige

Entwicklung von Skalen in der empirischen Sozialforschung und für die Entwicklung von geeigneten Maßnahmen zur differenzierten Bearbeitung und Prävention des Phänomens in der pädagogischen Praxis und der politischen Bildungsarbeit. Nur wenn wir die Adressat*innen von Abwertungen differenziert betrachten, können wir das Phänomen in seiner Breite erforschen und bearbeiten. Nur durch Entflechtungen sind wir überhaupt in der Lage, Zusammenhänge zwischen einzelnen Dimensionen zu untersuchen und Verflechtungen zu erforschen und zu benennen. Die bisherige synonyme Verwendung der Begriffe *Islamfeindlichkeit* und *Muslim*innenfeindlichkeit* verschleiert die Vielschichtigkeit des Phänomens und macht voneinander abweichende Adressat*innen sowie ein unterschiedliches Ausmaß feindlicher Einstellungen unsichtbar. Einer solchen Unschärfe gilt es in Zukunft mit trennscharfen Konzepten, validen Messinstrumenten und passgenauen Präventionsmaßnahmen entgegenzuwirken.



Literaturverzeichnis

Ahmed, Ali M. (2010): Muslim Discrimination: Evidence from Two Lost-Letter Experiments. In: *Journal of Applied Social Psychology*, 40(4), S. 888–898.

Aichholzer, Julian (2017): *Einführung in lineare Strukturgleichungsmodelle mit Stata.* Wiesbaden: Springer VS.

Allen, Chris (2010): *Islamophobia.* Farnham: Ashgate.

Allport, Gordon W. (1954): *The Nature of Prejudice.* Unabridged, 25th Anniversary ed. Reading. Mass.: Addison-Wesley.

Antes, Peter/Ceylan, Rauf (2017): Die Etablierung der Islamischen Theologie. Institutionalisierung einer neuen Disziplin und die Entstehung einer muslimischen scientific community. In: Antes, Peter/Ceylan, Rauf (Hrsg.): *Muslime in Deutschland. Historische Bestandsaufnahme, aktuelle Entwicklungen und zukünftige Forschungsfragen.* Wiesbaden: Springer VS, S. 151–162.

APPG (All Party Parliamentary Group on British Muslims) (2018): *Islamophobia Defined. The Inquiry into a Working Definition of Islamophobia.*

Asbrock, Frank/Lemmer, Gunnar/Becker, Julia C./Koller, Jeffrey/Wagner, Ulrich (2014): "Who Are these Foreigners Anyway?" The Content of the Term Foreigner and its Impact on Prejudice. In: *SAGE Open*, 4(2), S. 1–8.

Aschauer, Wolfgang (2016): The Multidimensional Nature of Islamophobia: A Mixed Method Approach to Constructing the Attitudes Toward Muslims Scale (ATMS). In: *Islamophobia Studies Journal*, 3(2), S. 131–159.

Ataman, Ferda (2019): *Ich bin von hier. Hört auf zu fragen!* Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.

Attia, Iman (1994): Antiislamischer Rassismus. Stereotypen – Erfahrungen – Machtverhältnisse. In: Jäger, Siegfried (Hrsg.): *Aus der Werkstatt: Antirassistische Praxen.* Duisburg: DISS, S. 210–228.

Attia, Iman (2009): *Die „westliche Kultur" und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus.* Bielefeld: transcript.

Attia, Iman (2013): Privilegien sichern, nationale Identität revitalisieren. Gesellschafts- und handlungstheoretische Dimensionen der Theorie des antimuslimischen Rassismus im Unterschied zu Modellen von Islamophobie und Islamfeindlichkeit. In: *Journal für Psychologie*, 21(1), S. 1–31.

Auspurg, Katrin/Hinz, Thomas (2015): *Factorial Survey Experiments.* Los Angeles [u.a.]: SAGE.

I. Diekmann, *Muslim*innen- und Islamfeindlichkeit*, Islam in der Gesellschaft,
https://doi.org/10.1007/978-3-658-39065-5

Backhaus, Klaus/Erichson, Bernd/Plinke, Wulff/Weiber, Rolf (2018): *Multivariate Analysemethoden. Eine anwendungsorientierte Einführung*. 15. Aufl. Berlin, Heidelberg: Springer Gabler.

Balibar, Étienne (1991): Is there a ‚Neo-Racism'? In: Balibar, Étienne/Wallerstein, Immanuel (Hrsg.): *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*. London, New York: Verso, S. 17–28.

Bateson, Gregory (1972): *Steps to an Ecology of Mind. Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. San Francisco: Chandler.

Bhatti, Anil/Kimmich, Dorothee (2015): Einleitung. In: Bhatti, Anil/Kimmich, Dorothee (Hrsg.): *Ähnlichkeit. Ein kulturtheoretisches Paradigma.* Konstanz: University Press, S. 7–31.

Bielefeldt, Heiner (2010): Das Islambild in Deutschland. Zum öffentlichen Umgang mit der Angst vor dem Islam. In: Schneiders, Thorsten Gerald (Hrsg.): *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen.* 2. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 173–206.

Bielefeldt, Heiner (2011): Entgleisende Islamkritik. Differenzierung als Fairnessangebot. In: In: Meyer, Hendrik/Schubert, Klaus (Hrsg.): *Politik und Islam*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 135–144.

Bielefeldt, Heiner (2012): Muslimfeindlichkeit. Ausgrenzungsmuster und ihre Überwindung. In: Bundesministerium des Innern im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz (Hrsg.): *Muslimfeindlichkeit – Phänomen und Gegenstrategien. Beiträge der Fachtagung der Deutschen Islam Konferenz am 4. und 5. Dezember 2012*. Berlin, S. 22–34.

Binder, Jens/Zagefka, Hanna/Brown, Rupert/Funke, Friedrich/Kessler, Thomas/Mummendey, Amelie/Maquil, Annemie/Demoulin, Stephanie/Leyens, Jacques-Philippe (2009): Does Contact Reduce Prejudice or Does Prejudice Reduce Contact? A Longitudinal Test of the Contact Hypothesis among Majority and Minority Groups in Three European Countries. In: *Journal of Personality and Social Psychology*, 96(4), S. 843–856.

Biskamp, Floris (2016): *Orientalismus und demokratische Öffentlichkeit*. Postcolonial Studies, Band 27. Bielefeld: transcript.

Bitterer, Felix/Janzen, Olga/Mazraani, Jasmin/Salentin, Kurt/Tsolak, Dorian/Zick, Andreas (2019). *Fragebogen „Religionen in Deutschland – Wahrnehmung durch Jugendliche". Ein Messinstrument des Projekts „Effekte von Moscheebesuchen bei Nicht-Muslimen"*. IKG Technical Report Series. Nr. 13. Bielefeld.

Bleich, Erik (2011): What is Islamophobia and How Much Is there? Theorizing and Measuring an Emerging Comparative Concept. In: *American Behavioral Scientist*, 55(12), S. 1581–1600.

Bogardus, Emory S. (1933): A Social Distance Scale. In: *Sociology and Social Research*, 17, S. 265–271.

Bonacker, Thorsten/Wagner, Ulrich (2003): Intergruppenkonflikte. Gegenstand der sozialwissenschaftlichen Konfliktforschung. In: *Wissenschaft & Frieden*, 21(4), S. 48–51.

Bortz, Jürgen/Schuster, Christof (2010): *Statistik für Human- und Sozialwissenschaftler.* 7. Aufl. Berlin, Heidelberg: SpringerMedizin.

Botsch, Gideon/Glöckner, Olaf/Kopke, Christoph/Spieker, Michael (Hrsg.): *Islamophobie und Antisemitismus – ein umstrittener Vergleich.* Berlin: De Gruyter.

Braun, Friederike/Sczesny, Sabine/Stahlberg, Dagmar (2005): Cognitive Effects of Masculine Generics in German: An Overview of Empirical Findings. In: *Communications*, 30(1), S. 1–21.

Brema, Norbert (2010): *Friedliche Religion oder Bedrohung. Eine Analyse der Darstellung des Islams in DER SPIEGEL: 1998–2008*. Saarbrücken: VDM Verlag.

Brewer, Marilynn B. (2000): Reducing Prejudice through Cross-Categorization: Effects of Multiple Social Identities. In: Oskamp, Stuart (Hrsg.): *Reducing Prejudice and Discrimination*. Mahwah, NJ: Erlbaum, S. 165–184.

Brewer, Marilynn B./Miller, Norman (1984): Beyond the Contact Hypothesis: Theoretical Perspectives on Desegregation. In: Miller, Norman/Brewer, Marilynn B. (Hrsg.): *Groups in contact: The psychology of desegregation*. Orlando, FL: Academic Press, S. 281–302.

Brockett, Adrian/Village, Andrew/Francis, Leslie J. (2009): Internal Consistency Reliability and Construct Validity of the Attitude toward Muslim Proximity Index (AMPI): a Measure of Social Distance. In: *British Journal of Religious Education*, 31(3), S. 241–249.

Bröse, Johanna (2018): Antimuslimischer Rassismus. Funktionsweisen und aktuelle Entwicklungen. In: Blank, Beate/Gögercin, Süleyman/Sauer, Karin E./Schramkowski, Barbara (Hrsg.): *Soziale Arbeit in der Migrationsgesellschaft. Grundlagen – Konzepte – Handlungsfelder*. Wiesbaden: Springer VS, S. 303–314.

Brubaker, Rogers (2013): Categories of Analysis and Categories of Practice: A Note on the Study of Muslims in European Countries of Immigration. In: *Ethnic and Racial Studies*, 36(1), S. 1–8.

Bühl, Achim (2010): *Islamfeindlichkeit in Deutschland. Ursprünge. Akteure. Stereotype.* Hamburg: VSA.

Çakır, Naime (2014): *Islamfeindlichkeit. Anatomie eines Feinbildes in Deutschland*. Bielefeld: transcript.

Ceylan, Rauf/Kiefer, Michael (2016): *Muslimische Wohlfahrtspflege in Deutschland. Eine historische und systematische Einführung*. Wiesbaden: Springer VS.

Chbib, Raida (2010): Socioeconomic Integration of Muslims in Germany and the United States. In: *German-American Issues*, 13, S. 17–29.

Christ, Oliver/Wagner, Ulrich (2008): Interkulturelle Kontakte und Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit. In: Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.): *Deutsche Zustände*. Folge 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, S. 154–168.

Cinnirella, Marco (2014): The Role of Perceived Threat and Identity in Islamophobic Prejudice. In: Jaspal, Rusi/Breakwell, Glynis M. (Hrsg.): *Identity Process Theory: Identity, Social Action and Social Change*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 253–269.

Conway, Gordon (1997): *Islamophobia – A Challenge for Us All. Report of the Runnymede Trust Commission on British Muslims and Islamophobia*. London, UK.

Costello, Anna B./Osborne, Jason W. (2005): Best Practices in Exploratory Factor Analysis: Four Recommendations for Getting the Most from your Analysis. In: *Practical Assessment Research & Evaluation*, 10(7), S. 1–9.

Crisp, Richard J. (2010): Prejudice and Perceiving Multiple Identities. In: Dovidio, John F./Hewstone, Miles/Glick, Peter/Esses, Victoria M. (Hrsg.): *The SAGE Handbook of Prejudice, Stereotyping and Discrimination*. Los Angeles [u.a.]: SAGE, S. 508–525.

Dahinden, Urs (2006): *Framing. Eine integrative Theorie der Massenkommunikation*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH.

Decker, Oliver/Brähler, Elmar (2010): Antiamerikanismus, Globalisierung, Antikapitalismus, Islamfeindlichkeit und rechtsextreme Einstellung. In: Decker, Oliver/Weißmann, Marliese/Kiess, Johannes/Brähler, Elmar (Hrsg.): *Die Mitte in der Krise. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2010*. Herausgegeben von der Friedrich-Ebert-Stiftung. Bonn: Brandt GmbH, S. 122–135.

Decker, Oliver/Brähler, Elmar (2018.): *Flucht ins Autoritäre. Rechtsextreme Dynamiken in der Mitte der Gesellschaft*. Gießen: Psychosozial-Verlag.

Decker, Oliver/Kiess, Johannes/Brähler, Elmar (2014): *Die stabilisierte Mitte. Rechtsextreme Einstellung in Deutschland 2014*. Kompetenzzentrum für Rechtsextremismus- und Demokratieforschung, Universität Leipzig.

Decker, Oliver/Kiess, Johannes/Eggers, Eva/Brähler, Elmar (2016): Die „Mitte"-Studie 2016: Methode, Ergebnisse und Langzeitverlauf. In: Decker, Oliver/Kiess, Johannes/Brähler, Elmar (Hrsg.): *Die enthemmte Mitte. Autoritäre und rechtsextreme Einstellung in Deutschland. Die Leipziger „Mitte"-Studie 2016*. Gießen: Psychosozial-Verlag, S. 23–66.

Decker, Oliver/Kiess, Johannes/Schuler, Julia/Handke, Barbara/Brähler, Elmar (2018): Die Leipziger Autoritarismus-Studie 2018: Methode, Ergebnisse und Langzeitverlauf. In: Decker, Oliver/Brähler, Elmar (Hrsg.): *Flucht ins Autoritäre. Rechtsextreme Dynamiken in der Mitte der Gesellschaft.* Gießen: Psychosozial-Verlag, S. 65–115.

Decker, Oliver/Kiess, Johannes/Schuler, Julia/Handke, Barbara/Pickel, Gert/Brähler, Elmar (2020): Die Leipziger Autoritarismus Studie 2020: Methode, Ergebnisse und Langzeitverlauf. In: Decker, Oliver/Brähler, Elmar (Hrsg.): *Autoritäre Dynamiken. Alte Ressentiments – neue Radikalität.* Gießen: Psychosozial-Verlag, S. 27–87.

Decker, Oliver/Schilling, Benjamin/Kiess, Johannes/Brähler, Elmar (2012): Islamfeindschaft und Islamkritik. In: Decker, Oliver/Kiess, Johannes/Brähler, Elmar (Hrsg.): *Die Mitte im Umbruch. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2012.* Herausgegeben von der Friedrich-Ebert-Stiftung. Bonn: J.H.W. Dietz Nachf. GmbH, S. 86–101.

Degner, Juliane/Wentura, Dirk (2008): Messung von Vorurteilen. In: Petersen, Lars-Eric/Six, Bernd (Hrsg.): *Stereotype, Vorurteile und soziale Diskriminierung. Theorien, Befunde und Interventionen.* Weinheim und Basel: Beltz Verlag, S. 149–158.

Dekker, Henk/van der Noll, Jolanda (2012): Islamophobia and its Explanations. In: Helbling, Marc (Hrsg.): *Islamophobia in the West. Measuring and Explaining Individual Attitudes.* Abingdon, New York: Routledge, S. 112–123.

Diaz-Bone, Rainer (2006): *Statistik für Soziologen.* Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH.

Diekmann, Andreas (2011): *Empirische Sozialforschung. Grundlagen Methoden Anwendungen.* 5. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Diekmann, Isabell (2017): *Islamfeindlichkeit oder MuslimInnenfeindlichkeit? Empirische Datenanalyse zur Differenzierung zweier Phänomene.* IKG Working Paper Nr. 12. Bielefeld.

Diekmann, Isabell (2020a): Ähnlichkeit als Ansatz zur Verringerung von Vorurteilen und Konflikten in der Sozialen Arbeit. Praxisbeispiel Fanprojektarbeit. In: Institut für Islamische Theologie (Hrsg.): *Soziale Arbeit in der Migrationsgesellschaft und muslimische Wohlfahrtspflege*, Perspektiven 2/2020, S. 37–50.

Diekmann, Isabell (2020b): Differentiation between Religion and Individuals? Measuring Hostile Attitudes towards Islam and Muslims in Germany. In: Kindström Dahlin,

Moa/Larsson, Oscar/Winell, Anneli (Hrsg.): *Religion, Migration and Existential Well-being. Theorizing the Role of Religion in Contemporary Migration and Integration Governance*. London: Routledge, S. 53–68.
Diekmann, Isabell (2020c): Quantitative Methoden der Migrationsforschung. In: Faist, Thomas (Hrsg.): *Soziologie der Migration. Eine systematische Einführung*. Berlin: Walter de Gruyter & Oldenbourg, S. 285–303.
Diekmann, Isabell (2021): Differenzierung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit – Potenziale für die Praxis. In: Institut für Islamische Theologie (Hrsg.): *Soziale Arbeit in der Migrationsgesellschaft und muslimische Wohlfahrtspflege*, Perspektiven 1/2021, S. 77–89.
Diekmann, Isabell/Greschner, Deniz (2019): Fachtagung „Von Blicken und Brandbomben. Antimuslimischer Rassismus heute“, organisiert von der Bundeszentrale für politische Bildung, 1.-2. Juli 2019, Celle. In: *HIKMA – Journal of Islamic Theology and Religious Education*, 10(2), S. 239–242.
Dietrich, Nico (2017): Das Konzept Islamophobie. In: Frindte, Wolfgang/Dietrich, Nico (Hrsg.): *Muslime, Flüchtlinge und Pegida. Sozialpsychologische und kommunikationswissenschaftliche Studien in Zeiten globaler Bedrohungen.* Wiesbaden: Springer VS, S. 29–41.
Diewald, Martin/Faist, Thomas (2011): Von Heterogenitäten zu Ungleichheiten: Soziale Mechanismen als Erklärungsansatz der Genese sozialer Ungleichheiten. In: *Berliner Journal für Soziologie*, 21, S. 91–114.
Dovidio, John F./Hewstone, Miles/Glick, Peter/Esses, Victoria M. (2010): Prejudice, Stereotyping and Discrimination: Theoretical and Empirical Overview. In: Dovidio, John F./Hewstone, Miles/Glick, Peter/Esses, Victoria M. (Hrsg.): *The SAGE Handbook of Prejudice, Stereotyping and Discrimination*, S. 3–28.
El-Mafaalani, Aladin (2018): *Das Integrationsparadox. Warum gelungene Integration zu mehr Konflikten führt.* Köln: Kiepenheuer & Witsch.
Elahi, Farah/Khan, Omar (2017): *Islamophobia. Still a Challenge for Us All. A 20th-anniversary report*. London, UK.
Entman, Robert M. (1993): Framing: Toward Clarification of a Fractured Paradigm. In: *Journal of Communication*, 43(4), S. 51–58.
Esser, Hartmut (1999): *Soziologie. Spezielle Grundlagen. Band 1: Situationslogik und Handeln.* Frankfurt am Main: Campus Verlag.
Faist, Thomas (2012): Toward a Transnational Methodology: Methods to Address Methodological Nationalism, Essentialism, and Positionality. In: *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 28(1), S. 51–70.
Faist, Thomas (2020): Wege zu einer transnationalen Methodologie. In: Faist, Thomas (Hrsg.): *Soziologie der Migration. Eine systematische Einführung*. Berlin: Walter de Gruyter & Oldenbourg, S. 237–259.
Faist, Thomas/Diekmann, Isabell/Fröhlich, Joanna (2020): *Culturalized Heterogeneities: Comparing Race and Religion in Germany and the U.S.* COMCAD Working Papers, 171.
Festinger, Leon (1954): A Theory of Social Comparison Processes. In: *Human Relations*, 7, S. 117–140.
Fiske, Susan T./Linville, Patricia W. (1980): What Does the Schema Concept Buy Us? In: *Personality and Social Psychology Bulletin*, 6(4), S. 543–557.

Foroutan, Naika/Canan, Coşkun/Arnold, Sina/Schwarze, Benjamin/Beigang, Steffen/Kalkum, Dorina (2014): *Deutschland postmigrantisch I. Gesellschaft, Religion, Identität – Erste Ergebnisse*, Berlin.

Friedrich, Sebastian/Schultes, Hannah (2013): Mediale Verbindungen – antimuslimische Effekte. Zu den gegenwärtigen Verschränkungen des Islamdiskurses. In: *Journal für Psychologie*, 21(1), S. 1–28.

Frindte, Wolfgang/Dietrich, Nico (2017): Einstellungen zum Islam und zu Muslimen I. In: Frindte, Wolfgang/Dietrich, Nico (Hrsg.): *Muslime, Flüchtlinge und Pegida. Sozialpsychologische und kommunikationswissenschaftliche Studien in Zeiten globaler Bedrohungen.* Wiesbaden: Springer VS, S. 43–87.

Fritsche, Klaus-Dieter (2012): Begrüßung. In: Deutsche Islam Konferenz (Hrsg.): *Muslimfeindlichkeit – Phänomen und Gegenstrategien. Beiträge der Fachtagung der Deutschen Islam Konferenz am 4. und 5. Dezember 2012.* Berlin: DIK, S. 8–13.

Gaertner, Samuel L./Dovidio, John F. (2010): Common Ingroup Identity Model. In: Levine, John M./Hogg, Michael A. (Hrsg.). *Encyclopedia of Group Processes and Intergroup Relations.* Thousand Oaks, California: SAGE Publications, S. 119–122.

Gaertner, Samuel L./Dovidio, John F./Anastasio, Phyllis A./Bachman, Betty A./Rust, Mary C. (1993): The Common Ingroup Identity Model: Recategorization and the Reduction of the Intergroup Bias. In: Stroebe, Wolfgang/Hewstone, Miles (Hrsg.): *European Review of Social Psychology*, 4, London: Wiley, S. 1–26.

GESIS (2012): *ALLBUS – Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften 2012. Fragebogendokumentation.* GESIS – Leibniz Institute for the Social Sciences.

GESIS (2017): *ALLBUS – Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften 2016. Fragebogendokumentation.* GESIS – Leibniz Institute for the Social Sciences.

Goffman, Erving (1974): *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Gomolla, Mechtild (2017): Direkte und indirekte, institutionelle und strukturelle Diskriminierung. In: Scherr, Albert/El-Mafaalani, Aladin/Yüksel, Gökçen (Hrsg.): *Handbuch Diskriminierung*. Wiesbaden: Springer VS, S. 133–155.

Gomolla, Mechthild/Radtke, Frank-Olaf (2007): *Institutionelle Diskriminierung. Die Herstellung ethnischer Differenz in der Schule.* 2. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag.

Gottschalk, Peter/Greenberg, Gabriel (2008): *Islamophobia. Making Muslims the Enemy.* Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Güvercin, Eren/Karahan, Engin (2019): *Aktiv gegen Islamfeindlichkeit und antimuslimischen Rassismus. Akteure und Herausforderungen.* CLAIM – Allianz gegen Islam- und Muslimfeindlichkeit. Berlin.

Hafez, Farid (2017): Schulen der Islamophobieforschung: Vorurteil, Rassismus und dekoloniales Denken. In: Hafez, Farid (Hrsg.): *Jahrbuch für Islamophobieforschung*, 8. Wien: New Academic Press, S. 9–28.

Hafez, Kai (2010): Mediengesellschaft – Wissensgesellschaft? Gesellschaftliche Entstehungsbedingungen des Islambildes deutscher Medien. In: Schneiders, Thorsten Gerald (Hrsg.): *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen.* 2. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 101–119.

Hafez, Kai/Richter, Carola (2007): Das Islambild von ARD und ZDF. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 26–27, S. 40–46.

Hafez, Kai/Schmidt, Sabrina (2015): *Die Wahrnehmung des Islam in Deutschland*. 2. Aufl. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung.

Hakenberg, Marie/Klemm, Verena (2016): Muslime in Sachsen. In: Hakenberg, Marie/Klemm, Verena (Hrsg.): *Muslime in Sachsen. Geschichte Fakten Lebenswelten.* Dresden/Leipzig: Sächsische Landeszentrale für politische Bildung, S. 13–24.

Hall, Stuart (1989): Rassismus als ideologischer Diskurs. In: *Das Argument – Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften*, 31(178), S. 913–921.

Halliday, Fred (1999): 'Islamophobia' Reconsidered. In: *Ethnic and Racial Studies*, 22(5), S. 892–902.

Halm, Dirk (2013): The Current Discourse on Islam in Germany. In: *Journal for International Migration and Integration*, 14, S. 457–474.

Haug, Sonja/Müssig, Stephanie/Stichs, Anja (2009): *Muslimisches Leben in Deutschland*. Forschungsbericht 6. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.

Häusler, Alexander (2019): *Antimuslimischer Populismus. Rechter Rassismus in neuem Gewand.* Berlin: Aktion Courage e.V.

Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.) (2002–2012): *Deutsche Zustände.* Folge 1–10. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Heitmeyer, Wilhelm (2002a): Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit. Die theoretische Konzeption und erste empirische Ergebnisse. In: Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.): *Deutsche Zustände.* Folge 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, S. 15–31.

Heitmeyer, Wilhelm (2003a): Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit. Die theoretische Konzeption und empirische Ergebnisse aus 2002 sowie 2003. In: Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.): *Deutsche Zustände*. Folge 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, S. 13–32.

Heitmeyer, Wilhelm (2005a): Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit. Die theoretische Konzeption und empirische Ergebnisse aus den Jahren 2002, 2003 und 2004. In: Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.): *Deutsche Zustände*. Folge 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, S. 13–36.

Heitmeyer, Wilhelm (2006a): Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit. Gesellschaftliche Zustände und Reaktionen in der Bevölkerung aus 2002 bis 2005. In: Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.): *Deutsche Zustände*. Folge 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, S. 15–36.

Heitmeyer, Wilhelm (2007a): Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit. Ein normaler Dauerzustand? In: Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.): *Deutsche Zustände*. Folge 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, S. 15–36.

Heitmeyer, Wilhelm (2012a): Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit (GMF) in einem entsicherten Jahrzehnt. In: Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.): *Deutsche Zustände*. Folge 10. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, S. 15–41.

Hernández Aguilar, Luis Manuel (2017): *Dominant Islamophobic Narratives – Germany*. Working Paper Nr. 2. Leeds.

Hierl, Katharina (2012): Die Islamisierung der Integrationsdebatte. In: Faist, Thomas (Hrsg.): *Politik, Gemeinschaft und Gesellschaft in einer globalisierten Welt*. Band 13. Berlin: LIT Verlag Dr. W. Hopf.

Horton, Donald/Wohl, Richard R. (1956): Mass Communication and Para-Social Interaction: Observations on Intimacy at a Distance. In: *Psychiatry. Interpersonal and Biological Processes*, 19(3), S. 215–229.

Hövermann, Andreas/Groß, Eva (2016): Menschenfeindlicher und rechtsextremer – Die Veränderung der Einstellung unter AfD-Sympathisanten zwischen 2014 und 2016. In: Zick,

Andreas/Küpper, Beate/Krause, Daniela: *Gespaltene Mitte. Feindselige Zustände. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2016*. Bonn: J.H.W. Dietz Nachf. GmbH, S. 167–183.

Hu, Li.-tze/Bentler, Peter M. (1999): Cutoff Criteria for Fit Indexes in Covariance Structure Analysis: Conventional Criteria Versus New Alternatives. In: *Structural Equation Modeling: A Multidisciplinary Journal*, 6(1), S. 1–55.

Imhoff, Roland/Recker, Julia (2012): Differentiating Islamophobia: Introducing a New Scale to Measure Islamoprejudice and Secular Islam Critique. In: *Political Psychology*, 33(6), S. 811–824.

Institut für Demokratie und Zivilgesellschaft (IDZ) (2018): *Hassliebe: Muslimfeindlichkeit, Islamismus und die Spirale gesellschaftlicher Polarisierung*. Jena, London, Berlin.

Janzen, Olga/Kaddor, Lamya/Karabulut, Aylin/Pfaff, Nicolle/Zick, Andreas (2019): *Muslime ja, Islam nein? Wissen schützt vor Islamfeindlichkeit*. URL: https://islam-feindlichkeit.de/publikationen/

Janzen, Olga/Kaddor, Lamya/Pfaff, Nicolle/Zick, Andreas (2021): *Dokumentation des Fragebogens „Islam in Deutschland – Wahrnehmung durch junge Menschen“ – Ein Messinstrument des Projekts „Islamfeindlichkeit im Jugendalter“*. IKG Technical Report Series Nr. 14. Bielefeld.

Kaddor, Lamya/Fischer, Henriette/Pfaff, Nicolle (2020): *Präventionsansätze gegen Antimuslimischen Rassismus und Islamfeindlichkeit für Schule und außerschulische Jugendarbeit.* URL: https://islam-feindlichkeit.de/publikationen/.

Kaddor, Lamya/Karabulut, Aylin/Pfaff, Nicolle (2018): >>*…man denkt immer sofort an Islamismus*<<. *Islamfeindlichkeit im Jugendalter.* URL: https://islam-feindlichkeit.de/publikationen/.

Kahlweiß, Luzie H./Salzborn, Samuel (2012): „Islamophobie“ als politischer Kampfbegriff. Zur konzeptionellen und empirischen Kritik des Islamophobiebegriffs. In: Pfahl-Traughber, Armin (Hrsg.): *Jahrbuch für Extremismus- und Terrorismusforschung (II).* Schriften zur Extremismus- und Terrorismusforschung 6, Brühl.

Kalwa, Nina (2013): Von der sprachlichen Konstruktion des Islam. In: Spenlen, Klaus (Hrsg.): *Gehört der Islam zu Deutschland? Fakten und Analysen zu einem Meinungsstreit*. Düsseldorf: düsseldorf university press, S. 141–160.

Karabulut, Aylin (2020): *Rassismuserfahrungen von Schüler*innen. Institutionelle Grenzziehungen.* Wiesbaden: Springer VS.

Karis, Tim (2013): *Mediendiskurs Islam. Narrative in der Berichterstattung der Tagesthemen 1979–2010.* Wiesbaden: Springer VS.

Kaufmann, Franz-Xaver (2010): Religion. In: Kopp, Johannes/Schäfers, Bernhard (Hrsg.): *Grundbegriffe der Soziologie.* 10. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 237–239.

Klein, Anna/Groß, Eva/Zick, Andreas (2014): Menschenfeindliche Zustände. In: Zick, Andreas/Klein, Anna (Hrsg.): *Fragile Mitte – Feindselige Zustände. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2014.* Bonn: J.H.W. Dietz Nachf. GmbH, S. 61–84.

Klemperer, Victor (2015[1947]): *LTI.* 26. Aufl. Stuttgart: Reclam.

Klug, Brian (2012): Islamophobia: A Concept Comes of Age. In: *Ethnicities*, 12(5), S. 665–681.

Kotzur, Patrick F./Forsbach, Nora/Wagner, Ulrich (2017): Choose Your Words Wisely. Stereotypes, Emotions, and Action Tendencies toward Fled People as a Function of the Group Label. In: *Social Psychology*, 48(4), S. 226–241.

Kühnel, Steffen/Leibold, Jürgen (2007): Islamophobie in der deutschen Bevölkerung: Ein neues Phänomen oder nur ein neuer Name? Ergebnisse von Bevölkerungsumfragen zur gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit 2003 bis 2005. In: Wohlrab-Sahr, Monika/Tezcan, Levent (Hrsg.): *Konfliktfeld Islam in Europa.* Soziale Welt. Sonderband 7. Baden Baden: Nomos.

Kunst, Jonas R./Sam, David L./Ulleberg, Pål (2013): Perceived Islamophobia: Scale Development and Validation. In: *International Journal of Intercultural Relations*, 37(2), S. 225–237.

Lee, Sherman A. /Gibbons, Jeffrey A. /Thompson, John M./Timani, Hussam S. (2009): The Islamophobia Scale: Instrument Development and Initial Validation. In: *The International Journal for the Psychology of Religion*, 19(2), S. 92–105.

Lee, Sherman A./Reid, Chelsea A./Short, Stephen D./Gibbons, Jeffrey A./Yeh, Ruth/Campbell, Matthew L. (2013): Fear of Muslims: Psychometric Evaluation of the Islamophobia Scale. In: *Psychology of Religion and Spirituality*, 5(3), S. 157–171.

Leibold, Jürgen (2010): Fremdenfeindlichkeit und Islamophobie. Fakten zum gegenwärtigen Verhältnis genereller und spezifischer Vorurteile. In: Schneiders, Thorsten Gerald (Hrsg.): *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen.* 2. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 149–158.

Leibold, Jürgen/Kühnel, Steffen (2003): Islamphobie. Sensible Aufmerksamkeit für spannungsreiche Anzeichen. In: Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.): *Deutsche Zustände.* Folge 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, S. 100–119.

Leibold, Jürgen/Kühnel, Steffen (2006): Islamophobie. Differenzierung tut not. In: Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.): *Deutsche Zustände.* Folge 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, S. 135–155.

Leibold, Jürgen/Kühnel, Steffen (2008): Islamophobie oder Kritik am Islam? In: Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.): *Deutsche Zustände.* Folge 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, S. 95–115.

Leibold, Jürgen/Thörner, Stefan/Gosen, Stefanie/Schmidt, Peter (2012): Mehr oder weniger erwünscht? Entwicklungen und Akzeptanz von Vorurteilen gegenüber Muslimen und Juden. In: Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.): *Deutsche Zustände.* Folge 10. Berlin: Suhrkamp Verlag, S. 177–198.

Lewicki, Aleksandra (2019): Antimuslimischer Rassismus in Europa. Entstehungsgeschichte und Erscheinungsformen eines Alltagsphänomens. In: Pfeffer-Hoffmann, Christian/Fritsche, Christiane (Hrsg.): *Muslimfeindlichkeit in Europa. Umgang mit einem Alltagsphänomen.* Mensch und Buch Verlag, S. 29–47.

Logvinov, Michail (2017): *Muslim- und Islamfeindlichkeit in Deutschland. Begriffe und Befunde im europäischen Vergleich.* Wiesbaden: Springer VS.

Luhmann, Niklas (2017): *Systemtheorie der Gesellschaft*. Herausgegeben von Johannes F.K. Schmidt und André Kieserling. Berlin: Suhrkamp.

Mecheril, Paul/Scherschel, Karin (2009): Rassismus und „Rasse“. In: Melter, Claus/Mecheril, Paul (Hrsg.): *Rassismuskritik. Band 1. Rassismustheorie und -forschung.* Schwalbach: Wochenschau Verlag, S. 39–58.

Merz, Sibille (2015): Islam. In: *Wie Rassismus aus Wörtern spricht. (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk.* Münster: UNRAST-Verlag, S. 365–377.

Müller, Nadine E./Steinert, Anika/Esselbach, Kateryna/Zimmerling, Sophia (2017): Medien und Islam – eine gefährliche Mischung? Die Wirkung der Medien auf Einstellungen gegenüber Muslimen und dem Islam und die Islamophobie. In: Frindte, Wolfgang/Dietrich, Nico (Hrsg.): *Muslime, Flüchtlinge und Pegida. Sozialpsychologische und kommunikationswissenschaftliche Studien in Zeiten globaler Bedrohungen.* Wiesbaden: Springer VS, S. 139–157.

Mummendey, Amélie (1985): Verhalten zwischen sozialen Gruppen: Die Theorie der sozialen Identität. In: Frey, Dieter/Irle, Martin (Hrsg.): *Theorien der Sozialpsychologie.* Band II: Gruppen- und Lerntheorien. Bern, Stuttgart, Toronto: Huber, S. 185–217.

Nelson, Douglas L./McEvoy, Cathy L./Dennis, Simon (2000): What is Free Association and What Does it Measure? In: *Memory & Cognition*, 28(6), S. 887–899.

Oltmer, Jochen (2016): *Globale Migration. Geschichte und Gegenwart*. 3. Aufl. München: C.H. Beck oHG./Bonn: Lizenzausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung.

Oskamp, Stuart (2000): Multiple Paths to Reducing Prejudice and Discrimination. In: Oskamp, Stuart (Hrsg.): *Reducing Prejudice and Discrimination.* Mahwah, NJ: Erlbaum.

Öztürk, Cemal (2021): Muslim*innen in kommunalpolitischen Spitzenpositionen? Über die Prävalenz gegen muslimische Bürgermeisterkandidat*innen gerichtete Einstellungen in Deutschland und ihre sozial-psychologischen Triebfaktoren. In: *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* [online].

Park, Jaihyun/Felix, Karla/Lee, Grace (2007): Implicit Attitudes toward Arab-Muslims and the Moderating Effects of Social Information. In: *Basic and Applied Social Psychology*, 29(1), S. 35–45.

Pascoe, Elizabeth A./Smart Richman, Laura (2009): Perceived Discrimination and Health: A Meta-Analytic Review. In: *Psychological Bulletin*, 135(4), S. 531–554.

Petersen, Thomas (2012): *Die Furcht vor dem Morgenland im Abendland. Eine Dokumentation des Beitrags von Dr. Thomas Petersen in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung Nr. 272 vom 21. November 2012.* Institut für Demoskopie Allensbach.

Pettigrew, Thomas F. (1998): Intergroup Contact Theory. In: *Annual Review of Psychology*, 49, S. 65–85.

Pettigrew, Thomas F./Meertens, Roel W. (1995): Subtle and Blatant Prejudice in Western Europe. In: *European Journal of Social Psychology*, 25, S. 57–75.

Pettigrew, Thomas F./Tropp, Linda R. (2006): A Meta-Analytic Test of Intergroup Contact Theory. In: *Journal of Personality and Social Psychology*, 90(5), S. 751–783.

Pfahl-Traughber, Armin (2012): Die fehlende Trennschärfe des „Islamophobie"-Konzepts für die Vorurteilsforschung. Ein Plädoyer für das Alternativ-Konzept „Antimuslimismus" bzw. „Muslimenfeindlichkeit". In: Botsch, Gideon/Glöckner, Olaf/Kopke, Christoph/Spieker, Michael (Hrsg.): *Islamophobie und Antisemitismus – ein umstrittener Vergleich.* Berlin: De Gruyter, S. 11–28.

Pfündel, Katrin/Stichs, Anja/Tanis, Kerstin (2021): *Muslimisches Leben in Deutschland 2020.* Forschungsbericht 38. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.

Pickel, Gert/Liedhegener, Antonius/Jaeckel, Yvonne/Odermatt, Anastas/Yendell, Alexander (2020): Religiöse Identitäten und Vorurteil in Deutschland und der Schweiz – Konzeptionelle Überlegungen und empirische Befunde. In: *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik*, 4, 149–196.

Pickel, Gert/Öztürk, Cemal (2018): Islamophobia Without Muslims? The "Contact Hypothesis" as an Explanation for Anti-Muslim Attitudes – Eastern European Societies in a Comparative Perspective. In: *Journal of Nationalism, Memory & Language Politics*, 12(2), S. 162–191.

Pickel, Gert/Yendell, Alexander (2016): Islam als Bedrohung? Beschreibung und Erklärung von Einstellungen zum Islam im Ländervergleich. In: *Zeitschrift für vergleichende Politikwissenschaft*, 10, S. 273–309.

Pollack, Detlef (2014): Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in ausgewählten Ländern Europas: Erste Beobachtungen. In: Pollack, Detlef/Müller, Olaf/Rosta, Gergely/Friedrichs, Nils/Yendell, Alexander (Hrsg.): *Grenzen der Toleranz. Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa.* Wiesbaden: Springer VS, S. 13–34.

Pollack, Detlef/Müller, Olaf (2013): *Religionsmonitor. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland*. Bertelsmann Stiftung.

Porst, Rolf (2014): *Fragebogen. Ein Arbeitsbuch.* 4. Aufl. Wiesbaden: Springer VS.

Prüfer, Peter/Rexroth, Margit (2005): *Kognitive Interviews.* ZUMA How-to-Reihe, Nr. 15.

Quent, Matthias/Geschke, Daniel/Peinelt, Eric (2016): *Die haben uns nicht ernst genommen. Eine Studie zu Erfahrungen von Betroffenen rechter Gewalt mit der Polizei.* Verband der Beratungsstellen für Betroffene rechter, rassistischer und antisemitischer Gewalt VBRG e.V. Berlin.

Reinecke, Jost (2014): *Strukturgleichungsmodelle in den Sozialwissenschaften.* 2. Aufl. München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag GmbH.

Rohe, Mathias (2017): *Der Islam in Deutschland. Eine Bestandsaufnahme.* Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.

Rommelspacher, Birgit (2009): Was ist eigentlich Rassismus? In: Melter, Claus/Mecheril, Paul (Hrsg.): *Rassismuskritik. 1. Rassismustheorie und -forschung*. Schwalbach am Taunus: Wochenschau-Verlag.

Rössler, Patrick (2017): *Inhaltsanalyse.* 3. Aufl. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH.

Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration (2015): *Unter Einwanderungsländern: Deutschland im internationalen Vergleich.* Jahresgutachten 2015. Berlin.

Şahin, Reyhan (2014): *Die Bedeutung des muslimischen Kopftuchs. Eine kleidungssemiotische Untersuchung Kopftuch tragender Musliminnen in der Bundesrepublik Deutschland.* Berlin: LIT Verlag.

Saif, Mohammed (2019): *„Islam" im öffentlichen Diskurs: Zur sprachlichen Konstituierung einer Religion.* Dissertation an der Universität Mannheim.

Sayyid, Salman (2014): A Measure of Islamophobia. In: *Islamophobia Studies Journal*, 2(1), S. 10–25.

Schepelern Johansen, Brigitte/Spielhaus, Riem (2018): Die Vermessung der Muslime. Ein Jahrzehnt quantitativer Forschung zu Muslimen in Westeuropa. In: Amir-Moazami, Schirin (Hrsg.): *Der inspizierte Muslim. Zur Politisierung der Islamforschung in Europa.* Bielefeld: transcript, S. 125–157.

Schiffer, Sabine (2005): *Die Darstellung des Islams in der Presse. Sprache, Bilder, Suggestionen. Eine Auswahl von Techniken und Beispielen.* Würzburg: Ergon.

Schiffer, Sabine (2011): Islamophobie – Plädoyer für eine internationale Bezeichnung. In: Opferberatung der RAA Sachsen e.V. (Hrsg.): *Tödliche Realitäten – Der rassistische Mord an Marwa El-Sherbini.*

Schlerka, Sebastian Matthias (2021): *Islamdebatten im Deutschen Bundestag 1990–2009. Eine Habitusanalyse zur Formierungsphase deutscher Islampolitik*. Wiesbaden: Springer VS.

Schmidt, Peter/Weick, Stefan/Gloris, Daniel (2019): Wann wirken Kontakte zwischen Migranten und Mehrheitsgesellschaft? Längsschnittanalysen zu Erfahrungen mit Kontakten und zur Bewertung von Flüchtlingen und Muslimen durch die deutsche Bevölkerung. In: *Informationsdienst Soziale Indikatoren*, 61, S. 24–29.

Schmitt, Michael T./Branscombe, Nyla R./Postmes, Tom/Garcia, Amber (2014): The Consequences of Perceived Discrimination for Psychological Well-Being: A Meta-Analytic Review. In: *Psychological Bulletin*, 140(4), S. 921–948.

Schneider, Verena/Pickel, Gert/Öztürk, Cemal (2021): Was bedeutet Religion für Rechtsextremismus? Empirische Befunde zu Verbindungen zwischen Religiosität, Vorurteilen und rechtsextremen Einstellungen. In: *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* [online].

Schneiders, Thorsten Gerald (Hrsg.) (2010): *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen.* 2. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Schnell, Rainer/Hill, Paul B./Esser, Elke (2013): *Methoden der empirischen Sozialforschung.* 10. Aufl. München: Oldenbourg.

Schutzbach, Franziska (2018): *Die Rhetorik der Rechten. Rechtspopulistische Diskursstrategien im Überblick*. Zürich: Xanthippe.

Sen, Amartya (2007): *Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt*. 2. Aufl. München: C.H. Beck.

Sherif, Muzafer (1967): *Group Conflict and Cooperation: Their Social Psychology.* London: Routledge and Kegan Paul.

Shooman, Yasemin (2014): *"…weil ihre Kultur so ist". Narrative des antimuslimischen Rassismus.* Bielefeld: transcript.

Shooman, Yasemin (2019): Muslimfeindlichkeit in Europa. Versuch einer Standortbestimmung. In: Pfeffer-Hoffmann, Christian/Fritsche, Christiane (Hrsg.): *Muslimfeindlichkeit in Europa. Umgang mit einem Alltagsphänomen.* Mensch und Buch Verlag, S. 15–28.

Spielhaus, Riem (2018): Zwischen Migrantisierung von Muslimen und Islamisierung von Migranten. In: Foroutan, Naika/Karakayali, Juliane/Spielhaus, Riem (Hrsg.): *Postmigrantische Perspektiven. Ordnungssysteme, Repräsentationen, Kritik.* Bonn: Sonderausgabe für Bundeszentrale für politische Bildung, S. 129–143.

Spruyt, Bram/van der Noll, Jolanda/Vandenbossche, Laura (2016): Meaning Matters. An Empirical Analysis into Public Denotations of the Label 'Strangers' and their Relationship with General Ethnic Prejudice. In: *International Journal of Intercultural Relations*, 51, S. 41–53.

Stephan, Walter G., & Stephan, Cookie W. (2000): An Integrated Threat Theory of Prejudice. In: Oskamp, Stuart (Hrsg.): *Reducing Prejudice and Discrimination.* Mahwah, NJ: Erlbaum, S. 23–46.

Stichs, Anja (2016): *Wie viele Muslime leben in Deutschland? Eine Hochrechnung über die Anzahl der Muslime in Deutschland zum Stand 31. Dezember 2015*. Working Paper 71 des Forschungszentrums des Bundesamtes, Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.

Tajfel, Henri (1970): Experiments in Intergroup Discrimination. In: *Scientific American*, 223, S. 96–102.

Tajfel, Henri (1978): Social Categorization, Social Identity and Social Comparison. In: Tajfel, Henri (Hrsg.): *Differentiation Between Social Groups*. London: Academic Press.

Tajfel, Henri/Turner, John C. (1979): An Integrative Theory of Intergroup Conflict. In: Austin, William G./Worchel, Stephen (Hrsg.): *The Social Psychology of Intergroup Relations*. Monterey, Kalifornien: Books/Cole, S. 33–47.

Tajfel, Henri/Turner, John C. (1986): The Social Identity Theory of Intergroup Behavior. In: Worchel, Stephen/Austin, William G. (Hrsg.): *Psychology of Intergroup Relations*. Chicago: Nelson-Hall, S. 7–24.

Tezcan, Levent (2014): Das Subjekt im Migrationsdiskurs. In: Mecheril, Paul (Hrsg.): *Subjektbildung: interdisziplinäre Analysen der Migrationsgesellschaft*. Bielefeld: transcript, S. 199–220.

Tourangeau, Roger/Yan, Ting (2007): Sensitive Questions in Surveys. In: *Psychological Bulletin*, 133(5), S. 859–883.

Turner, John C. (1985): Social Categorization and the Self-Concept: A Social Cognitive Theory of Group Behavior. In: Lawler, Edward J. (Hrsg.): *Advances in Group Processes.* A Research Annual, 2. Greenwich: Jai Press Inc, S. 77–122.

Tversky, Amos/Kahnemann, Daniel (1981): The Framing of Decisions and the Psychology of Choice. In: *Science*, 211, S. 453–458.

Uenal, Fatih (2016): Disentangling Islamophobia: The Differential Effects of Symbolic, Realistic, and Terroristic Threat Perceptions as Mediators between Social Dominance Orientation and Islamophobia. In: *Journal of Social and Political Psychology*, 4(1), S. 66–90.

Uenal, Fatih/Bergh, Robin/Sidanius, Jim/Zick, Andreas/Kimel, Sasha/Kunst, Jonas R. (2021): The Nature of Islamophobia: A Test of a Tripartite View in Five Countries. In: *Personality and Social Psychology Bulletin*, 47(2), S. 275–292.

Urban, Dieter/Mayerl, Jochen (2008): *Regressionsanalyse: Theorie, Technik und Anwendung.* 3. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag.

Urban, Dieter/Mayerl, Jochen (2014): *Strukturgleichungsmodellierung. Ein Ratgeber für die Praxis.* Wiesbaden: Springer VS.

Uslucan, Haci-Halil (2011): Integration durch Islamischen Religionsunterricht? In: Meyer, Hendrik/Schubert, Klaus (Hrsg.): *Politik und Islam.* Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 145–167.

Vainapel, Sigal/Shamir, Opher Y./Tenenbaum, Yulie/Gilam, Gadi (2015): The Dark Side of Gendered Language: The Masculine-Generic Form as a Cause for Self-Report Bias. In: *Psychological Assessment*, 27(4), S. 1513–1519.

Van der Noll, Jolanda/Saroglou, Vassilis/Latour, David/Dolezal, Nathalie (2018): Western Anti-Muslim Prejudice: Value Conflict or Discrimination of Persons Too? In: *Political Psychology*, 39(2), S. 281–301.

Wagner, Ulrich/Leibold, Jürgen (2010): Islamophobia. In: Levine, John M./Hogg, Michael A. (Hrsg.). *Encyclopedia of group processes and intergroup relations*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, S. 486–487.

Wagner, Ulrich/van Dick, Rolf/Endrikat, Kirsten (2002): Interkulturelle Kontakte. Die Ergebnisse lassen hoffen. In: Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.): *Deutsche Zustände*. Folge 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, S. 96–109.

Wallrich, Lukas/West, Keon/Rutland, Adam (2020): Painting All Foreigners with One Brush? How the Salience of Muslims and Refugees Shapes Judgements. In: *Journal of Social and Political Psychology*, 8(1), S. 246–265.

Wasmer, Martina/Kwasniok, Silke/Kialunda, Annette (2018): *Welche Gruppen werden mit der Formulierung „in Deutschland lebende Ausländer" assoziiert? Entwicklung eines Kategorienschemas zu einer offenen Frage im ALLBUS 2016*. GESIS Papers, 2018/12. Köln: GESIS – Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften.

Wehling, Elisabeth (2017): *Politisches Framing. Wie eine Nation sich ihr Denken einredet – und daraus Politik macht*. Bonn: Lizenzausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung.

Weichselbaumer, Doris (2020): Multiple Discrimination against Female Immigrants Wearing Headscarves. In: *ILR Review*, 73(3), S. 600–627.

Winker, Gabriele/Degele, Nina (2009): *Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheiten*. Bielefeld: transcript.

Wissenschaftsrat (2010): *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen*. Köln: Wissenschaftsrat.

Wolf, Maxie/Halm, Dirk (2017): Perceptions of Islam in Western Publics. Between Orientalism, Islamophobia and Multiculturalism. In: Antes, Peter/Ceylan, Rauf (Hrsg.): *Muslime in Deutschland. Historische Bestandsaufnahme, aktuelle Entwicklungen und zukünftige Forschungsfragen*. Wiesbaden: Springer VS, S. 7–38.

Wolrab, Julia (2016): Widersprechen – aber wie? Argumentationstraining gegen rechte Parolen. In: Bozay, Kemal/Borstel, Dierk (Hrsg.): *Ungleichwertigkeitsideologien in der Einwanderungsgesellschaft*. Wiesbaden: Springer VS, S. 369–380.

Yavuzcan, Ismail H. (2017): Stand und Entwicklung des Islamischen Religionsunterrichtes und Religionspädagogik in Deutschland. In: Antes, Peter/Ceylan, Rauf (Hrsg.): *Muslime in Deutschland. Historische Bestandsaufnahme, aktuelle Entwicklungen und zukünftige Forschungsfragen*. Wiesbaden: Springer VS, S. 171–186.

Yendell, Alexander (2013): Muslime unerwünscht? Zur Akzeptanz des Islam und dessen Angehörigen. Ein Vergleich zwischen Ost- und Westdeutschland. In: Pickel, Gert/Hidalgo, Oliver (Hrsg.): *Religion und Politik im vereinigten Deutschland. Was bleibt von der Rückkehr des Religiösen*. Wiesbaden: Springer VS, S. 221–248.

Zick, Andreas (2017): Das Vorurteil über Muslime. In: Antes, Peter/Ceylan, Rauf (Hrsg.): *Muslime in Deutschland. Historische Bestandsaufnahme, aktuelle Entwicklungen und zukünftige Forschungsfragen*. Wiesbaden: Springer VS, S. 39–57.

Zick, Andreas (2021): Herabwürdigungen und Respekt gegenüber Gruppen in der Mitte. In: Zick, Andreas/Küpper, Beate (Hrsg.): *Die geforderte Mitte. Rechtsextreme und demokratiegefährdende Einstellungen in Deutschland 2020/21*. Herausgegeben von der Friedrich-Ebert-Stiftung. Bonn: J.H.W. Dietz Nachf. GmbH, S. 181–212.

Zick, Andreas/Berghan, Wilhelm/Mokros, Nico (2019): Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit in Deutschland 2002–2018/19. In: Zick, Andreas/Küpper, Beate/Berghan, Wilhelm (Hrsg.): *Verlorene Mitte. Feindselige Zustände. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2018/19.* Herausgegeben von der Friedrich-Ebert-Stiftung. Bonn: J.H.W. Dietz Nachf. GmbH, S. 53–116.

Zick, Andreas/Klein, Anna (2014): *Fragile Mitte – Feindselige Zustände. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2014.* Herausgegeben von der Friedrich-Ebert-Stiftung. Bonn: J.H.W. Dietz Nachf. GmbH.

Zick, Andreas/Krause, Daniela/Berghan, Wilhelm/Küpper, Beate (2016a): Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit in Deutschland 2002–2016. In: Zick, Andreas/Küpper, Beate/Krause, Daniela (Hrsg.): *Gespaltene Mitte. Feindselige Zustände. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2016*. Herausgegeben von der Friedrich-Ebert-Stiftung. Bonn: J.H.W. Dietz Nachf. GmbH, S. 33–81.

Zick, Andreas/Krause, Daniela/Hövermann, Andreas (2017): Kurzfassung zur Bestandsaufnahme. Abwertende Einstellungen und diskriminierende Vorurteile in der deutschen Gesellschaft. In: Bundesministerium des Innern/Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (Hrsg.): *Nationaler Aktionsplan gegen Rassismus. Positionen und Maßnahmen zum Umgang mit Ideologien der Ungleichwertigkeit und den darauf bezogenen Diskriminierungen.*

Zick, Andreas/Küpper, Beate (2021): *Die geforderte Mitte. Rechtsextreme und demokratiegefährdende Einstellungen in Deutschland 2020/21*. Herausgegeben von der Friedrich-Ebert-Stiftung. Bonn: J.H.W. Dietz Nachf. GmbH.

Zick, Andreas/Küpper, Beate/Krause, Daniela (2016): *Gespaltene Mitte. Feindselige Zustände. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2016*. Herausgegeben von der Friedrich-Ebert-Stiftung. Bonn: J.H.W. Dietz Nachf. GmbH.

Zick, Andreas/Küpper, Beate/Heitmeyer, Wilhelm (2011a): Vorurteile als Elemente Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit – eine Sichtung der Vorurteilsforschung und ein theoretischer Entwurf. In: Pelinka, Anton (Hrsg.): *Vorurteile. Ursprünge, Formen, Bedeutung.* Berlin: de Gruyter, S. 287–316.

Zick, Andreas/Küpper, Beate/Hövermann, Andreas (2011b): *Die Abwertung der Anderen. Eine europäische Zustandsbeschreibung zu Intoleranz, Vorurteilen und Diskriminierung.* Berlin, Friedrich Ebert Stiftung.

Zick, Andreas/Preuß, Madlen (2014): *ZuGleich. Zugehörigkeit und (Un)Gleichwertigkeit. Ein Zwischenbericht.* Institut für Interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung/Stiftung Mercator.

Zolberg, Aristide R./Long, Litt Woon (1999): Why Islam is Like Spanish: Cultural Incorporation in Europe and the United States. In: *Politics & Society*, 27(1), S. 5–39.

Internetquellen

Biskamp, Floris (2019): *Islamdebatten und antimuslimischer Rassismus. Dilemma, Begriffe und Grenzziehungen.* URL: http://blog.florisbiskamp.com/2019/07/02/islamdebatten-und-antimuslimischer-rassismus-dilemma-begriffe-und-grenzziehungen/#more-579 (Stand: 17.06.2020).

Breyton, Ricarda/Vitzthum, Thomas (2018): *Wenn muslimische Schüler fasten, leiden nicht nur sie*. In: Welt. URL: https://www.welt.de/politik/deutschland/article176397435/Ramadan-Oft-fasten-die-Kinder-weil-sie-den-Eltern-imponieren-wollen.html (Stand: 12.08.2021).

Bundesministerium des Innern (o. J.): *Islam in Deutschland*. URL: https://www.bmi.bund.de/DE/themen/heimat-integration/staat-und-religion/islam-in-deutschland/islam-in-deutschland-node.html;jsessionid=AE858BE422DA886A2538F64B16539DC8.1_cid373 (Stand: 30.10.2018).

Bundesministerium des Innern (2018): *Grundsatzrede des Bundesinnenministers zum Auftakt der 4. Deutschen Islam Konferenz. Ein Islam in, aus und für Deutschland*. URL: https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/reden/DE/2018/11/rede-dik-20181128.html (Stand: 20.08.2021).

Dahinden, Janine/Fischer, Carolin/Menet, Joanna/Kristol, Anne (2018): *Gendernationalismus als neue Spielform eines politischen Nationalismus?* URL: https://blog.nccr-onthemove.ch/gendernationalismus-als-neue-spielform-eines-politischen-nationalismus-2/ (Stand: 10.02.2020).

Der Bundespräsident (2012): *Interview mit der Wochenzeitung „Die Zeit"*. URL: https://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Joachim-Gauck/Interviews/2012/05/120531-Zeit-Interview.html (Stand: 02.06.2021).

Deutsche Bischofskonferenz (2020): *Katholische Kirche in Deutschland. Zahlen und Fakten 2019/2020.* Arbeitshilfen, 315, Bonn. Download unter: https://www.dbk-shop.de/de/publikationen/arbeitshilfen/katholische-kirche-deutschland-zahlen-fakten-2019-20-bonn-2020.html (Stand: 29.04.2021).

Emmrich, Julia (2016): *Kitas streichen Schweinefleisch vom Speiseplan.* In: Der Westen. URL: https://www.derwesten.de/panorama/kitas-streichen-schweinefleisch-vom-speiseplan-id11565450.html (Stand: 12.08.2021).

ESS (European Social Survey) (2014): *Gesellschaft und Demokratie in Europa. Deutsche Teilstudie im Projekt „European Social Survey" (Welle 7).* Download unter: https://www.europeansocialsurvey.org/data/country.html?c=germany (Stand: 12.08.2021).

Evangelische Kirche in Deutschland (2020): *Gezählt 2020. Zahlen und Fakten zum kirchlichen Leben,* Hannover: EKD. Download unter: https://www.ekd.de/broschuere-zahlen-und-fakten-zum-kirchlichen-leben-44383.htm (Stand: 29.04.2021).

Focus Online (2016): *Vorurteile gegen Muslime. Umfrage zeigt: Wir Deutschen sind viel rassistischer, als wir uns eingestehen.* URL: https://www.focus.de/politik/videos/vorurteile-gegen-muslime-umfrage-zeigt-wir-deutschen-sind-viel-rassistischer-als-wir-uns-eingestehen_id_5948157.html (Stand: 20.08.2021).

Focus Online (2017): *Zuwanderung. Finanzminister Schäuble sicher: Deutsche können viel von Muslimen lernen.* URL: https://www.focus.de/politik/videos/schaeuble-ueber-muslime-finanzminister-sieht-im-islam-eine-chance_id_7178186.html (Stand: 20.08.2021).

Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland (2020): *Religionszugehörigkeiten 2019*. URL: https://fowid.de/meldung/religionszugehoerigkeiten-2019 (Stand: 29.04.2021).

Frankfurter Allgemeine Zeitung (2018): *Neuer Innenminister: Seehofer: „Der Islam gehört nicht zu Deutschland"*. URL: https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/horst-seehofer-islam-gehoert-doch-nicht-zu-deutschland-15496891.html (Stand: 20.08.2021).

Heitmeyer, Wilhelm/Kühnel, Steffen/Schmidt, Peter/Wagner, Ulrich/Mansel, Jürgen (2013a): *Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit (GMF-Survey 2002)*. GESIS Datenarchiv, Köln. ZA4391 Datenfile Version 3.0.0. URL: https://search.gesis.org/research_data/ZA4391 (Stand: 12.08.2021).

Heitmeyer, Wilhelm/Kühnel, Steffen/Schmidt, Peter/Wagner, Ulrich/Mansel, Jürgen (2013b): *Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit (GMF-Survey 2003)*. GESIS Datenarchiv, Köln. ZA5568 Datenfile Version 2.0.0. URL: https://search.gesis.org/research_data/ZA5568 (Stand: 12.08.2021).

Heitmeyer, Wilhelm/Zick, Andreas/Kühnel, Steffen/Schmidt, Peter/Wagner, Ulrich/Mansel, Jürgen (2013c): *Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit (GMF-Survey 2004)*. GESIS Datenarchiv, Köln. ZA5569 Datenfile Version 2.0.0. URL: https://search.gesis.org/research_data/ZA5569 (Stand: 12.08.2021).

Heitmeyer, Wilhelm/Zick, Andreas/Kühnel, Steffen/Schmidt, Peter/Wagner, Ulrich/Mansel, Jürgen (2013d): *Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit (GMF-Survey 2005)*. GESIS Datenarchiv, Köln. ZA5570 Datenfile Version 2.0.0. URL: https://search.gesis.org/research_data/ZA5570 (Stand: 12.08.2021).

Heitmeyer, Wilhelm/Zick, Andreas/Kühnel, Steffen/Schmidt, Peter/Wagner, Ulrich/Mansel, Jürgen/Reinecke, Jost (2013e): *Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit (GMF-Survey 2006)*. GESIS Datenarchiv, Köln. ZA5571 Datenfile Version 2.0.0. URL: https://search.gesis.org/research_data/ZA5571 (Stand: 12.08.2021).

Heitmeyer, Wilhelm/Zick, Andreas/Kühnel, Steffen/Schmidt, Peter/Wagner, Ulrich/Mansel, Jürgen/Reinecke, Jost (2013f): *Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit (GMF-Survey 2007)*. GESIS Datenarchiv, Köln. ZA5572 Datenfile Version 2.0.0. URL: https://search.gesis.org/research_data/ZA5572 (Stand: 12.08.2021).

Heitmeyer, Wilhelm/Zick, Andreas/Kühnel, Steffen/Schmidt, Peter/Wagner, Ulrich/Mansel, Jürgen/Reinecke, Jost (2013g). *Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit (GMF-Survey 2011)*. GESIS Datenarchiv, Köln. ZA5576 Datenfile Version 1.0.0. URL: https://search.gesis.org/research_data/ZA5576 (Stand: 12.08.2021).

IslamiQ (2020): *Moscheeangriffe. Meldestelle registriert 141 Angriffe auf Moscheen*. URL: https://www.islamiq.de/2020/06/18/meldestelle-registriert-141-angriffe-auf-moscheen/ (Stand: 17.09.2020).

Kehlbach, Christoph (2016): *Zwei Fälle, zwei Einschätzungen*. In: tagesschau. URL: https://www.tagesschau.de/ausland/schleier-eugh-101.html (Stand: 12.08.2021).

Kompetenznetzwerk Islam- und Muslimfeindlichkeit (2021): *Angebote Sensibilisierungsarbeit*. URL: https://kompetenznetzwerk-imf.de/angebote/sensibilisierungsarbeit/ (Stand: 12.08.2021).

Kulich, Clara/el Sehity, Tarek/Kirchler, Erich (2005): *Zur strukturellen Analyse sozialer Vorstellungen: Lexikographische Analyse von freien Assoziationen*. URL: https://edoc.hu-berlin.de/bitstream/handle/18452/14841/friederici.pdf?sequence=1&isAllowed=y (Stand: 06.10.2020).

PEW Research Center (2007): *Public Expresses Mixed Views of Islam, Mormonism.* URL: https://www.pewresearch.org/politics/2007/09/25/public-expresses-mixed-views-of-islam-mormonism/ (Stand: 28.07.2020).

Pfahl-Traughber, Armin (2015): *Begriffe zu Feindschaft und Kritik gegenüber Islam und Muslimen.* URL: https://www.endstation-rechts.de/news/begriffe-zu-feindschaft-und-kritik-gegenueber-islam-und-muslimen.html (Stand: 27.09.2018).

Pickel, Gert (2019): Nationalism and Perceptions of Threat – Ethnocentrism or Just a Lack of Contact? Islamophobia in Eastern Europe from a Comparative Perspective. Transnational, Cross-Regional and Global Connections. *A Journal for Historians and Area Specialists.* URL: https://www.connections.clio-online.net/article/id/artikel-4680 (Stand: 22.02.2021).

RP Online (2018): *Laschet bei Moschee-Eröffnung: „Der Islam gehört zu Nordrhein-Westfalen".* URL: https://rp-online.de/nrw/panorama/armin-laschet-bei-ditib-moschee-in-aachen-islam-gehoert-zu-nrw_aid-22603187 (Stand: 20.08.2021).

Shooman, Yasemin (2018): *Islamfeindlichkeit – Rassismus unter dem Deckmantel der Religionskritik.* URL: https://www.feinschwarz.net/islamfeindlichkeit-rassismus-unter-dem-deckmantel-der-religionskritik/ (Stand: 23.06.2021).

Statista (2011): *Religionszugehörigkeit der Deutschen nach Bundesländern im Jahr 2011.* URL: https://de.statista.com/statistik/daten/studie/201622/umfrage/religionszugehoerigkeit-der-deutschen-nach-bundeslaendern/ (Stand: 16.03.2020).

Statista (2020): *Anteil der Internetnutzer nach Altersgruppen in Deutschland in den Jahren 2014 bis 2020.* URL: https://de.statista.com/statistik/daten/studie/3101/umfrage/internetnutzung-in-deutschland-nach-altersgruppen/ (Stand: 26.07.2021).

Statistisches Bundesamt (2019): *Bildungsstand – Bevölkerung im Alter von 15 Jahren und mehr nach allgemeinen und beruflichen Bildungsabschlüssen nach Jahren.* URL: https://www.destatis.de/DE/Themen/Gesellschaft-Umwelt/Bildung-Forschung-Kultur/Bildungsstand/Tabellen/bildungsabschluss.html (Stand: 25.09.2020).

Zeit Online (2019): *Darüber spricht der Bundestag.* URL: https://www.zeit.de/politik/deutschland/2019-09/bundestag-jubilaeum-70-jahre-parlament-reden-woerter-sprache-wandel#s=gastarbeiter%2Causl%C3%A4nder%2Cmigranten%2Cmuslime%2Ct%C3%BCrken (Stand: 01.07.2022).

Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland e.V. (2021): *Mitgliederstatistik 2020 der jüdischen Gemeinden und Landesverbände in Deutschland.* Download unter: https://www.zwst.org/de/service/mitgliederstatistik/ (Stand: 29.04.2021).